

الحزب الأول من الآيات العذات للشيخ الإمام العلامة
الحق المدق القهامة شهاب الله والدين أجدين
قاسم العبادي على شرح جبع الجوامع
للإمام الخليلي قدس سره الله برحمته
وأسكنهم ما فسح جنته
آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام العالم العلامة الرحلة العمدة القهامة خاتمة المحققين وفاتحة المدققين
 شهاب الملة والدين شيخ الاسلام وقدوة المسلمين أحمد بن قاسم الصباغ العبادي ثم المضري
 الأزهرى الشافعى نعمده الله برحمته (أحمد الله) على بركاته وحسناته وأشكره على بركاته
 وامتنانه وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة أرجوها وعموم غفراته وعظيم
 رضوانه وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وصفه وخليفه المبعوث بأتم نبائه وأوضح برهانه
 وعلى آله وأصحابه وأحبابه وأخوانه (وبعد) فيقول المنشقر لعفوريه الكريم الهادى الفقير
 أحمد بن قاسم الشافعى العبادى هذا تعليق لطيف ومجموع شريف يعترف بفضل العالمون
 ولا يجحد الا الظالمون والجاهلون يفت فيه اندفاع أوفاد ما وقت عليه مما أورد على جمع
 الجوامع للسلامة الامام تاج الدين السبكي وشرحه للمحقق مولانا جلال الدين المحلى من
 الاعتراضات ومن ثم (جميعه) الآيات الينيات على اندفاع أوفاد ما وقت عليه مما أورد على
 جمع الجوامع وشرحه للمحقق المحلى من الاعتراضات حملني عليه أنى لما رأيت جمعا من شيوخنا
 وغيرهم قد ألفوا التحامل عليهما وإضافة ما لا يلىق ببعض الطلاب اليهما وأوردوا أنواع
 الاعتراضات وبالغوا بصرف التشنيعات عما هو فى الغلب كسراب ببقية يحسبها الظلمان
 ماء حتى اذا جاء لم يجد شيئا أحسنت التأمل فى تلك الاعتراضات واستعملت القهول فى تصور
 تلك التشنيعات فاذا هي لا تخرج فى الغلب عن أقسام ثلاثة الاول ما يرجع حاصله الى مجرد
 المناقشات اللفظية التى استمر أنتم اليست من دأب المحصلين نعم لا بأس بها لو كان القصد بها
 مجرد التدريب والمعتلين والثانى ما لا منشأ له الا اغلاط الفاحشة والادغام كما
 سيمين ذلك للفطن الموفق من ذوى الافهام والثالث ما لا سبب له الا مجرد مخالفة ما لا يخاله

ابن الحاجب والعصداً وأحدهما وهذا القسم كما لا يخفى على انسان من البطلان بمكان
 الحقيقة ما قاله ابن الحاجب والعصداً لم يردنقل بامتناعها ولا قام عقل مستقيم على منعها
 أو عدم استحسانها فان ادعوا امتناعها لذاتها فهو هذيان غني عن البيان اولاً ثم ما اعلم
 منغماً بالنسبة للمصنف في هذا الفن ولئن سلمناه فلا نسلم امتناع مخالفة العلم بمجرد أنه اعلم
 بل دعوى امتناعها مما يقطع كل عاقل بطلانها كيف لا ولم تزل العلماء قديماً وحديثاً يخالف
 المقضول منهم القاضل ويرد على اجلهم وأعلامهم من هو الذازل عنه والسافل من غير انكار
 على ذلك من احدي ابن الحاجب والعصداً قد خالفوا في هذا الفن بالاجماع من هو أعلم منهما
 بالاجماع كالشافعي والاشعري والاستاذ والباقلاني وابن فورلوك والامامين وسجدة الاسلام
 الفخراني كما هو قطعي عند كل واقف على كلامهم ما فلو صح ذلك الامتناع لزم رد كل ما خالف فيه
 هؤلاء الاثمة بالانزاع والمعتز لا يسلم ذلك ولا يرتضيه ولا يسمعه بوجه أن يحوم حوله أو يقع
 فيه أو لا أن قولهم ما في صور المخالفة أقوى فهذه مجرد دعوى لم يقم عليها برهان ولا أتى المعتبر
 على ترجيح قولهم ما في بادني ثيان بل اتى المصنف على ترجيح خلافها في أكثر المواضع أو كلها
 بغاية البيان * وحيث عبرت بالتحسين فرادى به ما شيخ الاسلام الكمال بن أبي شريف وشيخ
 مشايخنا شيخ الاسلام زكريا أو بالحشي فرادى به الاول أو بشيخ الاسلام فرادى به الثاني
 أو بشيخنا العلامة فرادى به علامة عصره بالانزاع وواحد وقته من غير دفاع شيخنا ناصر
 الملة والدين القاني أو بشيخنا الشهاب فرادى به محقق عصره وفيه هامة وقته شيخنا شهاب
 الملة والدين أحمد البرلسي المشهور بالشيخ عيرة أو بشيخنا الشريف فهو واحد زمانه وعلامة
 أو انه سلطان المحققين وسيد المدققين مولانا قطب الملة والدين عيسى الصفوي الابهي
 نزيل الحرم الشريف المكي * واعلم ان هذا التعليق وان كان المقصود بالذات من وضعه انما هو
 بيان اندفاع أو فساد تلك الاعتراضات وبطلان تلك التشبهات لكني ربما أذكر فيه زيادة
 على ذلك مما تيسر من القوائد والمناقشات ولأنكم قصد اعلی المواضع التي تكلموا عليها بما
 فيها الكفاية من المهمات فاذا انضم هذا التعليق الى ما وضعوه ولوحظ بعين الانصاف مع
 ما صنعوه حصل بالمجموع تمام المطلوب ونهاية المرغوب * والله أسأل أن يسم له وان يسدد
 قلمي وأن يتق به انه خير مسؤول وأكرم مأمول وهو حسبي ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا
 بالله العلي العظيم (قول الشارح رحمه الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم) أقول في هذه الجملة
 أشكال أبدأ شيخنا الشريف حاصله انها اخبارية أو انشائية فان كانت اخبارية فيرد أن
 من شأن الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله في نفس الامر بدون الخبر ويكون الخبر حكاية عنه كما
 صرح به العلامة التفتازاني وغيره وما نحن فيه ليس كذلك لان كلام من صاحبه الاسم
 والاستعانة به من جهة الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت انشائية فن شأن الانشاء
 ان يتحقق مدلوله بأصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالباً لان نحو الاكل والسفر والذبح مما
 ليس بقول لا يحصل بالسملة فكيف بقدر مثلاً ذبح أو اسافر بسم الله بقصد الانشاء فان
 جعلت الانشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم أن تكون الجملة لانشاء معلقة بها والاصل غير مقصود
 بوجه وذلك في غاية التدور قال ولو قيل ان المعنى أبدأ أو أفتتح بسم الله أي أجعل له بداية الفعل
 على ان الباء للتعدية والجملة لانشاء المفعول لم يلزم شي مما مر الا انه خلاف المشهور ولا يجري

(بسم الله الرحمن الرحيم)

حقيقة التي نحو التأليف مما يمكن ان يكون له بداية حقيقة وان أمكن ابرأوه في سائر
المواضع بالمساحة في جعله بداية انتهى بعناء ومن ههنا يظهر النظر في تسوية بعضهم بين تقدير
أولئك وتقدير أفتخ مخجبان في كل منهما منزلة اذ في الاول عموم التبرك والاستعانة وعدم
اختصاصهما بالبداية وفي الثاني جعل الاسم فاتحة متضمنة لجميع الكتاب اذ فاتحة الشيء
تتضمنه وذلك لان هذا انما يأتي على جعل الباء للتعدية وهو خلاف المشهور مع أنه نفسه مع
ذكره هذا مشى على المشهور ولان الافتتاح هنا ليس الابعى في الابتداء فليس اللازم على الثاني
الاجمعي الاسم فاتحة الكتاب بمعنى انه بداية له ويجوز ذلك لا يقتضي كونه فاتحة له بمعنى تضمنه
لجميع ما فيه غاية الامر أنه قد يوقع ذلك مجرد اشتراك اللفظ فعلى تقدير أن في أفتخ منزلة من هذا
الوجه انما يكون على سبيل الابهام في الجملة وذلك لا يقاوم عموم التبرك والاستعانة ولأنه
لا يطرأ في جميع المراضع اذ لا معنى ليكون الاسم فاتحة متضمنة لجميع الصفات ونحوه من الافعال
الابغاية التعسف اللهم الآن يجاب عن هذا بان دعوى التسوية مخصوصة بنحو التأليف وان
كان كلام الأئمة صريحاً في اطراد التقدير المذكورة (قوله الحمد لله على انضاله) أقول هذه
الجملة ان كانت خبرية فينبغي ان يكون الظرف أعنى على انضاله متعلقاً بما بالابتداء وهو الحمد
والمعنى كل حمد على الفضل ولا بد أن يوجب الحمد على الفضل ولا جله ذلك أو مستحق لله وهذا
المعنى مما لا شبهة في صحته الا أنه لا فائدة في الاختيار به لانه معلوم فان ثبوت كل حمد أو جنس الحمد
على فضل الله مما لا يخفى على أحد الآن يلاحظ المضاف دون المضاف اليه وكأنه قيل كل
حمد أو جنس الحمد على الفضل ثابت لله اذ لا فضل حقيقة الا له تعالى فيه يد وهو حينئذ نظير
ما قيل في قول ابن الحاجب ان من خواص الاسم الاسناد إليه أي الى الاسم واما بالحمد اللازم
لهذا الخبر وكأنه قيل جدي اللازم من هذا الخبر لاجل فضاله واما تعلقه بخبر المبتداء أعنى
للمع جل ألى الاستغراق فلا ينبغي جواره اذ المعنى حينئذ ان كل حمد مملوك أو مستحق
أو مختص لاجل الفضل وقضية انحصاره على تملوك كية الحمد أو استحقاقه في الفضل وليس
كذلك اذ غير الفضل كالأذات وصفاتها الذاتية يكون عليه أيضاً ما ذكر بخلاف ما ذكر مع جل
ألى على الجنس اذ ملك جنس الحمد أو استحقاقه لاجل الفضل لا ينافي ملكه أو استحقاقه لغيره
أيضا وكذا تعلقه بخبر المبتداء والله صلة المبتداء مع جل ألى على الاستغراق أيضاً
اذا لم يفتي حينئذ ان كل حمد لله كائن لاجل فضاله وليس كذلك اذ بعض الحمد كائن لاجل غير
الفضل كالأذات والصفات بخلاف ذلك مع جل ألى على الجنس لما تقدم وان كانت انشاء
وهو الواجب على طريقة الشارح كما يعلم من كلامه الا في أي انشاء الحمد بعضه ونحو الانشاء
مضمونها حتى يلزم منه انشاء جميع الحمد كما توهم فينبغي تعلق الظرف بمضمون الجملة كأنه
قيل أصف الله تعالى بما لا يكتفى كل وصف بجميل أو جنة أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به
لاجل فضاله أو بالمبتداء والمعنى حينئذ أصفه تعالى بما لا يكتفى كل وصف بجميل أو جنة لا لاجل
افضاله أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به بمعنى أن كل وصف بجميل أو جنة ذلك لاجل
الفضل أصفه تعالى بما لا يكتفى أو استحقاقه أو الاختصاص به ولا اشكال في صحة ذلك وحسنه
(قوله وآله) يحتمل ان اقتضاه على الال لان استحباب الصلاة عليه بالنص بخلاف

الحمد لله على افضاله والصلاة
والسلام على سيدنا محمد
وآله

استحبابها على الصحيح فانه بطريق الالتحاق بالآل (فان قيل) مجرد هذا لا يسوغ الاقتضار
 حيث سلم صحة الالتحاق لان القياس من الأدلة الشرعية قلنا يحتمل انه لا يسلمها وفاقا لمن قصر
 الاستحباب على مورد النص ويحتمل أنه اكتفى بالصلاة على العصب لفظا ورأى انها لا تطلب
 خطأ أيضا ويحتمل انه أراد بالآله كل ذي كفايل به وان فسر في كلام المصنف بما سنأتي ان
 شاء الله تعالى (قوله هذا) أقول يجوز ان تكون الإشارة الى ما في الذهن ويجوز ان تكون
 الى ما في الخارج وفي كل منهما اشكال بسط الكلام في بيانه والجواب عنه في شرح
 شرح الوقات للشارح (قوله اشتدت اليه) أقول عبر في شرح منهاج الفقه به وله دعت اليه
 ووجه ذلك ان شروح المنهاج السابقة على شرحه أكثر واجل وأقدم من شروح هذا الكتاب
 لحاجته الى شرحه دون حاجة جمع الجوامع الى شرحه (قوله يحمل الفاظه ويبين مراده)
 كذا في شرح المنهاج أيضا وقال فيه شيخنا الشهاب مائنه وحل اللفاظ فك التراكيب بيدها
 الفاعل والمفعول ومرجع الضمير ونحو ذلك وفي العبارة استعارة بالكناية وترشيع وقوله ويبين
 مراده من عطف العام على الخاص اه (وأقول) اما بيان الاستعارة بالكناية في العبارة أي
 قوله يحمل الفاظه فهو انه شبهت الفاظ الكتاب بعد ابصار دلالتها على المعنى وذكر ما يحتاج اليه
 فيه بشئ كان معقودا على المطالب ازيل عقده عنه وتوصل بذلك اليه فعلى طريق صاحب
 التلخيص تكون الاستعارة هي التشبيه المضمحل في النفس ولم يصح بشئ من اركان سوى
 التشبيه كما هو الواجب فيها ويكون اثبات الحل الذي هو من خواص التشبيه به هو قرينة
 الاستعارة وعلى طريق صاحب المفتاح يحمل اللفاظ استعارة بالكناية عن ذلك الشئ وتجعل
 نسبة الحل الى القرينة الاستعارية وهم ذايظهر انه لا ترشيع هنا لان اعتبار الترشيح انما يكون بعد
 تمام الاستعارة فلا تعد قرينة المكينة ترشيعا لقول الشيخ وترشيع فيه نظر هذا والا فربما جعل
 ذلك من الاستعارة التبعية بان شبه تبيين معاني اللفاظ بازالة العقد عن الشئ المعقود على
 المطالب ووجه التشبيه اظهارة المطالب ثم استعمل للتبيين لفظ الحل ثم اشتق منه الفعل فتكون
 الاستعارة في المصدر أصلية وفي الفعل تبعية وقرينة تعليق الفعل باللفاظ ويجوز أن يطلق
 لفظ الحل على التبيين لا باعتبار التشبيه بل باعتبار انه لازم للحل فيكون مجازا مرسل لا وقد
 صرحوا بأنه لا امتناع في أن يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد استعارة ومجازا
 مرسل باعتبار العلاقين وأما قوله من عطف العام على الخاص فقد يقال عليه بل بينهما عموم
 وخصوص من وجه لان حل التركيب قد لا يبين مجرد المراد وبيان المراد قد يكون بدون حل
 التركيب كأن يقتصر على نحو المراد كذا (قوله ويحقق مسائله) أقول التحقيق فسر تارة
 بمعنى اثبات المسائل بآدائها وأخرى بمعنى بيان حقيقة الشئ على الوجه الحق وكلا المعنيين محتمل
 فهنا أي في الجملة والاف بعض المسائل لم يستدل عليها وبعضها لم يرد في بيانها على ما دللت عليه
 عبارة المصنف واعلم ان المسئلة تطلق تارة بمعنى النسبة التامة في القضية أي الوقوع أو
 اللا وقوع وأخرى بمعنى مجموع القضية فان أريد الاول فظاهر والثاني قدر مضاف أي أحكام
 مسائله (قوله ويجز ردلائه) أقول فيه أمور الاول ان التحرير فسر بالقويم وتلخيص
 العبارة وتجزيده اعما لا يتعلق بالأدلة والثاني ان جمع دليل على دلائل غير مقبوس وسياق الكلام

هذا ما اشتدت اليه حاجة
 المتقهمين لجمع الجوامع من
 شرح يحمل الفاظه ويبين
 مراده ويحقق مسائله
 ويجز ردلائه على وجه

على ذلك بقائه عند قول المصنف دلائل الفقه الإجمالية والثالث انه يحتمل انه أراد بتحرير
دلائله تحرير دلائله الواقعة فيه وهي قليلة كما أشار اليه المصنف في آخر الكتاب بقوله فرعاً
ذكرنا الأدلة في بعض الأحيان ويحتمل انه أراد بذلك ذكر أدلة مسائله محررة وأعم من
تحرير الأدلة الواقعة فيه ومن ذكر أدلة بقية مسائله محررة (قوله مهمل للمبتدئين)
أقول قد يستشكل ذلك مع صعوبة كثير منه على كثير من العلماء فضلاً عن المبتدئين الآن
يجاب بأن المراد من قوله بالنسبة لأفراد نوعه من الكتب الموضوعه لكثرة الجمع واختصار
اللفظ بحسب الامكان لمزيد تحرير بالنسبة اليها لان الازيد تحريراً أقرب الى الفهم وبالنسبة
لبعض الوجوه كحسن تخصيصه وعدم انتشاره وبالنسبة لبعضه دون جمعه أو بالنسبة
لبعض المبتدئين في الجملة وفيه ما تقرر اذا كثرت الكتب أو جمعها كذلك أو بانه قال ذلك
هضم لنفسه ولا يخفى بعده وعدم مناسبة السياق (قوله حسن الناظرين) أقول قيد
بالناظرين للترغيب اذ النبي قد يحسن في نفسه ولا يحسن للناظرين بان يقوم بهم أو به ما يمنع
ظهور حسنه لهم مما لا يشاق حسنه في الواقع (قوله اذ المراد به ايجاداً الجدل الاخبار
بانه سمي وجده وقوله وأتى بنون العظمة لظاهر ما مرزوما الذي هو نعمة من تعظيم الله شأنه
للعلم امتثالاً لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث) اعترضها الكوراني اعتراضاً منشأ
له الامزيد السهو وفساد التصور مع ايراد عبارات ضعيفة ركيكة تجلبها الاسماع وتفرعها
الطباع واعترض الثاني السكالي أيضاً اعتراضاً منشأه الا التعصب الفاسد والتعامل الكاسد
فاما الكوراني فقال مانصه الاشكال الثالث عدل أي المصنف عن همزة المتكلم وأتى بالنون
مع انه في مقام العجز والاستقصاء فالتناسب الانفراد عن الفعل يكون أقرب الى المقصود
والجواب انما عدل النون الجمع لكثرة شريفه وهي انما قدمناه الله أوقع الحمد في مقابلة تلك النعم
القائمة المحصر أدرج نفسه في جماعة الحامدين من الملائكة والانس والجن وكل من يتاقي منه
الجدوان من شئ الابسج بحمده ليكون أبلغ في المرام وأقضى لحق المقام فكانه قال يا من
هذا شأنه فحمدك كلنا معاشر الحامدين بكل محامدك أي بكل أوصافك الجيدة وان لم نخطبها
علماً وهذا نابعاً من ذلك العارف في مقام الحمد فظهر ذلك من هذا التحقيق أن ما قبل اعتد كرون
العظمة لظاهر ما مرزوما الذي هو نعمة من تعظيم الله شأنه بانه سمي وجده وقوله لا مثلاً لقوله تعالى وأما
بنعمة ربك فحدث مما لا يلتفت اليه وليس له معنى صحيح مع قطع النظر عن هذا المقام وما قبل من
ان المراد بقوله فحمدك ايجاداً الجدل لا ما سجد أسفل من ذلك اذا ايجاد فعل الله لا فعل الحامد
اذا لا أتى بالفعل غير الموجد كما تظهريده اتمته في الزنا والقتل وقوله لا ما سجد مما لا معنى له
اذا المضارع اما حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال فلا اشكال في فحمدك أو هو مشترك بينهما
اذا لم يذهب ايجاداً الى العكس ولا يشك أحد في ان القائل اذا قال في مقام الحمد فحمدك لم يرد الى
الآن أشغل بحمدك ولكن سأفعله وأمثال هذه الاشياء الواهية لا ينبغي لنا أن نتعرض لها
ولكن تحقيق معنى الحمد كما كان من المطالب السنية والمهمات الدينية كان بذل النصيحة
من الواجبات التي لا يستغنى عنها وقد ذكرنا أموراً أخر لا أساس لها بالمقام ولا هي معان
صحيحة أيضاً عدلنا عنها خشافة التطويل وقد أثبتنا التجربة عن الثمرة والله أعلم اه ما خرفه من

سهل للمبتدئين حسن
لناظرين تقع الله به آمين
قال المصنف رحمه الله تعالى
(بسم الله الرحمن الرحيم
محمدك اللهم) أي نصيحتك
بجميع صفاتك يا الله اذ
الجد كما قال الرخشري في
القائيق الوصف بالجميل وكل
من صفاته تعالى جليل
ورعاية جميعها أبلغ في
التعظيم المراد ايجاداً كذا المراد
به ايجاد الجدل الاخبار
بانه سمي وجده وكذا قوله
نصلي ونضرع المراد به
ايجاد الصلاة والضراعة
لا الاخبار بانهم اسبوجدان
وأتى بنون العظمة لظاهر
ما مرزوما الذي هو نعمة من
تعظيم الله شأنه بانه سمي
وجده وقوله لا مثلاً لقوله
تعالى وأما بنعمة ربك فحدث
وقال
فانقسم دون فحمدك الله
الاخصر منه للتعدد
بخطاب الله وندائه

الهذيان ونقته من واضح البهتان مما لا يثقله الا البوار ولا يلحق به الادوام العار عند أولى
 الابصار فاما ما قرره توجيه العدول فقبه من الانتظار ما لا يخفى استغرابه على ذوي الاعتبار
 وان كان أصل التوجيه مسروراً ولكنه تصرف فيه ولم يحسن تصرفه بل أذهب رونقه وألقه
 مع ان فيه ما فيه مما يستظهر من الكلام على ما سياتى عن الكمال واما قوله يظهر لك من هذا
 التحقيق ان ما قيل الى قوله مما لا يلتفت اليه الخ فهو غلط واضح وخطأ قبيح فاضح وذلك لان
 المراد بالتحقيق المناظر اليه ما زعمه من أن التون في نفسه ذلك فون الجمع وما ذكره نكتة لذلك بقوله
 والجواب الخ ولا يخفى على من عنده أدنى عقل أن مجرد هذا لا يقتضي رد ما سواه وأنه
 لا يلتفت اليه لان غاية ذلك حمل الكلام على معنى يحتمل ويبان نكتة لذلك المعنى وذلك
 لا يدل على بطلان حمله على غير ذلك المعنى من المعاني المحتملة أيضاً مع بيان نكتة لذلك الغير ولا على
 أنه مما لا يلتفت اليه الا عند من انطمت بصيرته وخذت سريره ولو صح ذلك لزم من حمل
 الكلام على أى معنى بطلان غير ذلك المعنى من المعاني وامتناع تجوز حمله على المعاني المتعددة
 وذلك باطل بإجماع العقلاء لا يقال من شأنه ورماد كحضر التون في تون الجمع كما ذكره بقوله
 انما عدل الخ لا تافق قول اما أولاً فالخبر غير متعلق بكون التون للجمع بل بكون العدول اليه الما
 ذكر وبينه ما بين بائن وأما ثانياً فلو فرض أنه متعلق بذلك لكنه مجرد دعوى باطلة لم يأت لها
 بشئ من الآيات فكيف يصح له ان يقرع عليها ما زعمه واقتراء من عدم الالتفات على أنه
 لو صح ذلك لزم بطلان غير النكتة التي ذكرها من الشككات مع اشتها نكتات تون الجمع عند
 التفات واما قوله ولا يدرى معنى صحيح فهو ادعاء باطل لا يخفى بطلانه على عاقل ولعمري انه ان
 التشبيح على أئمة التحقيق بمجرد الدعاوى لا يفسد الاعتراض خبيث قبيح وان ما ذكره واستكره
 المحقق المولى مما لا يثري في صحته من روق أدنى عقل صحيح فان حمل التون على العظمة لتعدد
 اظهار تعظيم الله بآهله لا لم لتعدد بنعمة الله المأمورية أمر يحتمل اللفظ قطعاً فان العظمة
 من معانيها كما هو عليه فلا مانع من حملها عليها انما جعل اللفظ على ما هو من معانيه مما لا يمكن
 منه والمعنى قد يجعل وسيلة الى ما زعمه كما لا يسع عاقل انكاره فصح ارادة المزموم هنا لا فائدة
 التصديق المأمورية مع ما فيه من غاية المناسبة للمقام فان مقام التأهل للتأليف والشروع
 فيه لا يرئب عاقل في أنه مقام عظمة عظيمة وبخلالة كريمة وأنه دال على عظمة الموقف وتعظيمه
 في آياته حينئذ بما يدل على عظيمته وتعظيمه للتصديق بنعمة الله المأمورية غاية الانتظام
 والمناسبة للمقام فقد اتضح أن ما ذكره المحقق له معنى صحيح مع قطع النظر عن المقام لان حاصله
 ان اللفظ استعمل في معناه مراداً منه ما لزوم معناه ليحصل القيام بهذا الأمر المطلوب وهذا
 مما لا يرئب عاقل في صحته واتضح أن فيه غاية المناسبة للمقام كما تقرر وعند ذلك يظهر كل الظهور
 بطلان ما هو عليه الكوراني وأنه من الخطأ الصريح والاقتراء القبيح الذي لا يلتفت اليه
 ولا يعمل عند عاقل عليه ولو لا غلبة ضعف الحال وغلبة العاصية على الطلبة كان الواجب علينا
 الاعراض عن هذه المهمات وعدم الالتفات الى هذه المخاوفات وأما قوله وما قيل من ان المراد
 بقوله نعم ذلك ايحاد الحمد لا ما سببه وجد أسهل من ذلك فهو كما ترى قد ضم فيه الى بطلان ما ادعاه
 وفساد ما اقتراء كما تبين لك من الكلام على احتجابه ركاً كذا لفظه ومسح تحكيمه وتجريفه

فان قوله لا ماسيوجد ليس هو افظ المحقق المحلى ولا هو مطابق له في المعنى للفرق الواضح والتباين
الظاهر الاصح بين قوله لا ماسيوجد وقوله لا الاخبار بأنه سيوجد وكأنه لم يفرق بينهما وهذا
وان كان من المصائب لا يستبعد لانه قياس ما يقع منه من العظام مع انه يحتمل ان في النسخة
الواقعة لى سقما وأما قوله في الاحتجاج اهذه الدعوى الفاسدة اذا اليجاد فعل الله تعالى لا فعل
السامد فهو من الفساد والجزاف بمكان وذلك لانه ان بناء على ما فهمه أن المحقق أراد باليجاد
الخلق فهو فهم باطل لا يفهمه عاقل عن أقل العوام فضلا عن الجرم بنسبته الى مثل هذا الامام
وانما أراد باليجاد ما قبل الاخبار وهو ما يعبرون عنه بالانشاء ولهذا قابله بقوله لا الاخبار بأنه
سيوجد وان بناء على أن التعبير باليجاد يورهم معنى الخلق فهذا التورهم بمنزلة العدم فانه لا يكاد
يحظر يقال اذ كل واحد موثق بأنه من الخيال مع ان ذلك لا يفتح له ما ادعاه من الفساد والالزم
الحكم بالفساد على كل تعبير موهوم ولا يقوله مسلم وقد اشتهر ان المناقشة في الالفاظ ليست من
دأب المحصلين فملت شعري أي فرق بين اليجاد الذي عبر به المحلى والانشاء الذي أطبقوا على
التعبير به هنا وقد قال استاذ المسلمين المولى سعد الدين في شرح خطبة الشمية والادعاء بيجاد
الشي غير مسبوق بمادة ولا زمان وكذا الانشاء اه وفسر بعضهم قوله بيجاد الشيء بقوله أي
اخراج الشيء من العدم الى الوجود اه فان امتنع التعبير هنا باليجاد فليمتنع التعبير بالانشاء
أيضا والافتاء الذي حذر تعبير المحلى باليجاد وياح اطبا قهم على التعبير بالانشاء مع استوائهم في
اطلاقهما بالمعنى المحذور واطلاقهما بالمعنى غير المحذور وقوله وأما قوله لا ماسيوجد بما لا معنى
له اذ المضارع اما حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال فلا اشكال في فهم ذلك فهو كلام يلوح عليه
أثر الفساد ويظهر من خلاله انه ما نشأ الا من عدم فهم المراد كما لا يخفى عليك بعد احاطتك بمعنى
كلام المحقق فاعلم أن فهم ذلك لو كان اخبارا فاما أن يراد به الاخبار عن الجسد في الحال أو في
الاستقبال لا جائز أن يراد الاول لان الاخبار عن الجسد في الحال يستدعي حصول الجسد في الحال
والجسد في الحال انما يحصل به ضرورة انه ليس في حال النطق به جسد حاصل بغيره اذ الجسد اقطبي
اذ الكلام فيه ويستحيل حال النطق أن يوجد نطق بغيره وحينئذ يمتنع كونه اخبارا عن الجسد
في الحال لان الاخبار عن الجسد في الحال حكاية للجسد واقع في الحال والحكاية لا بد أن تكون
غير المحكي بالذات ولا يكفي التغاير الاعتباري وقد قال في المطول ان أوسع الخبري لا بد أن يكون
للدولة تحقق بغير هذا اللفظ وأنت تحكيه بخلاف الانشائي وجعل ذلك مدارا للفرق بين الخبر
والانشاء فتعين ارادة الثاني فلهذا اقتصر المحقق في نفي ارادة الاخبار على نفي الاخبار بوجوده
في المستقبل ولم تعرض لنفي الاخبار بوجوده في الحال لعدم صحته فلا حاجة الى نفيه (فان قلت)
لا حاجة في كونه اخبارا الى تحقق جده آخر لانه يصح أن يكون اخبارا عن الجسد الحاصل من
ذلك الاخبار كما اذا قيل أمكلم مخبرا بما يحصل من ذلك الكلام فاللفظ من حيث انه دال على نسبة
خبرية مطابق لما يحصل به من حيث هو وفيحتاج الى نفي الاخبار بوجوده في الحال (قلت) قال
شيخنا الشريف ان في صحة ذلك تطراوتا ملافا فان الخبر حكاية أمر واقع والحكاية لا بد أن تكون
غير المحكي بالذات ولا يمكن ان يحكي الشيء عن نفسه بتغاير اعتباري بدهاقه وقد فصل التحرير
الدواني ذلك في رسالته دفع التناقض المشهور اه واذا علمت ذلك فقول المذكور اني بما لا معنى

له باطل قطعا بل له معنى صحيح قطعا وذلك ان العلماء لما جوزه وانى نحو محمدك ان يكون اخبارا
وان يكون انشاء بل رجح السيد الاخبارية بانها الاصل كما هو مبين في محله وخالفهم المحقق
ومنع الاخبارية احتاج الى ثبوتها ولما استغنى عن نفي الاخبارية في الحال لعدم امكانها
عنده وعند غيره كما بين لم يتعزز له واقصر على التعرض لنفي الاخبارية في الاستقبال وهذا
في غاية الحسن والجملة والظهور عند من له أدنى مسكة فدعوى الكوراني انه محال لا معنى له
دعوى باطله لا منشأ لها الا التهور وفساد التصور وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا وقوله
اذ المضارع الى قوله فلا اشكال ان اراد نفي الاشكال انهما كان حقيقة في الحال فقط كان
لا يحتمل الاستقبال فلا يحتاج الى نفيه فنقول انما اولاهم الحاجة الى نفيه لا ينتج أنه لا معنى له
فدليله لا يثبت ما ادعاه واقترناه على هذا التقرير وأما ثانيا فدعوى عدم الحاجة اليه باطله
لان من أجاز الاخبارية صرح انه المستقبل وان كان مجازا على ذلك القول
لا في الحال أيضا لما تقدم من امتناعها فالشارح حيث خالف في الاخبارية كان به حاجة أى
حاجة الى نفي الاخبارية في المستقبل لانها تدعى انهم وكذا ان اراد انه لما كان حقيقة في
الحال لم تصح ارادة الاستقبال فلا يحتاج الى نفيه لان الصحة على وجهه التجوز عما لا يمكن
انكاره بل تعيين ارادته وارتيكابه عند من أجاز الاخبارية بناء على ذلك القول وان اراد
شيئا آخر فليصوره لتكلم عليه ولا يحدش بأصحايقه وأما قوله أو هو مشترك ولا يشك
أحد الى قوله لم يرد أني الآن اشتغل بمحمدك ~~وا~~ كن سأفعله فعناء انه لم يرد الاخبار باني
الآن اشتغل به ولكن يريد الاخبار باني سأفعله فلا يصح قول المحقق المحلى لا الاخبار بانه
سيوجد بل تعيين ارادة الاخبار بانه سيوجد هذا مقصوده كما هو ظاهر من عبارته وحاصله
انه اذا كان مشتركين الحال والاستقبال يتعين أن يكون المراد الاخبارية بانه يحتمل في
المستقبل وأنت خبير بان هذا كلام في غاية الفساد لا وجه له بوجه ولا اعتداد بل هو
ككلام المبرهن غير منظوم وكهذهان المجموع ليس له مفهوم وذلك لانه ان اراد تعيين ارادة
الاخبار بالجد في المستقبل انه يمنع ارادة الاخبار بالجد في الحال فهذا لا يرد على المحقق
لانه ليس مدعا أن المراد الاخبار بالجد في الحال بل مدعا أن المراد انشاء الجدد كما هو صريح
قوله اذ المراد ايجاد الجدد وكانه غفل عنه أو عن مقابلة انشاء الجدد للاخبار به مع تلك ورعا
او توهم أن المراد ايجاد الجدد ما يلزم الاخبار به وكل ذلك مما يتوجب منه وان اراد تعيين ذلك
انه يمنع الانشاء فهو جزاف قبيح لا يصدر منه عن عاقل ولا يعاب به فاضل كيف وقد اجمعهوا
على صحة الانشاء وانما اختلفوا في صحة الاخبار كما أشيرنا اليه ففتح ما اجمعهوا على صحته وقام عليها
البرهان هذان غنى عن البيان وان أراد شيئا آخر فليصوره لتعقوبه وأما قوله اذ لم يذهب
أحد الى العكس أى الى أنه حقيقة في الاستقبال مجازا في الحال فهو من قبيح القصور فان
الذهاب الى العكس مشهور حتى انه مذكور في شرح نصريف الزنجاني للمولى التقطازي
قال مانعه قبل ان المضارع موضوع للحال واستعماله في المستقبل مجاز وقيل بالعكس والصحيح
مشترك بينهما انتهى فبطل ما أشار الى بناءه على هذا النقي الذي لا مستند له الا الجزاف وقد بان
بما لا مزيد عليه لا عاقل ان هذا الرجل لم يأت في هذه المباحث بطائل وانه لم يزد فيها على ضمه الى

غلطه القاضى فيها الا التمسيع الباطل الذى هو به حقيقى وبعبارة خافى وان قوله وامثال
هذه الاشياء الواقعية الخ من البهتان الواضح المبين على الخطا القاضى والغلط القاضى وانه
لم يحكم فيما يجب به من هذا الكلام - ولتحقيق معنى الحمد ولا يذل النصح الواجب بل لم يرد على
التمسيع بالباطل والاهام وان قوله وقد اثبات الشجرة عن الثمرة كلمة - حتى اريد به باطل
اذ قد بان الحيل من حفظ الله قلبه عن العمى ان اصلها ثابت وفرعها في السماء

وكم من عائب قولنا صحيحا * واقفه من الله هم السقيم

والله يحق الحق ويطل الباطل * واما الكمال فقال واعلم ان جعل النون هنا العظمة مع توجيهه
بما ذكر لا يخلو عن تكلف اذ لا يفتى ان مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه من عبده مقام
التلبس ظاهرا وباطنا بالذلة والخضوع وليس مقام تعرض لعظمة العبد والظاهر ان الذى
جعل الشارح على جعل النون للعظمة استبعد ما قد يكونها في تضرع للمتكلم ومن معه
ويمكن ان يقال ان نون المتكلم ومن معه فواضعا لان فيما تقي عنه النون من استناد الفعل
اليه مع خبره اشارة الى احتقاره نفسه عن الاستقلال بالمقام حتى الحمد والصلوة والضراعة
فاوقع تلك الحمد على لسانه والثناء الخاضع من على التمسيع والصلوة والضراعة على لسانه والثناء
المصلين والشارعين او ليكون محمدا وصلاحه وضراعه ابلغ اذ انشاء الشاء على السنة متعذرة
أبلغ من انشاءه على لسان واحد من تلك السنة وكذا انشاء الصلاة والضراعة الخ
(واقول) اما ما زعم من التكلف في الجعل المذكور فهو ممنوع مما لا يخفى عليه من قطع يد فعه
سلم من تلبس العصبية واما ما احتج به على ذلك الزعم من قوله اذ لا يفتى الخ فانه يقطع يد فعه
ان التلبس ظاهرا وباطنا بالذلة والخضوع بعد تسليم ان مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه
ليس الام مقام ذلك للتلبس أى الزيد منه والاشق العبد ان يكون في كل مقام وحال
متلبسا بذلك لا ينافى اظهار تعظيم الله سبحانه له لم أى الاعلام بذلك والذلة عليه لغرض
التصدق بالنعمة وانما ينافى التعظيم أى التعظيم بصورة العظم وهذا غير لازم لان الانظار
لا تقع بالعباد السلطان مثلا قد يصح بين يديه بغاية الذلة والخضوع خصوصا في مقام تسكينه
ايامه على ذلك وفي ذلك الحال يحسب انما يرضى عما اسداه اليه السلطان من تعظيمه وتقديسه على
غيره واخر اهل دولته بتعظيمه وتقديسه على غيره وتخصيصه بالمناصب الجليلة والعطايا الجليلة
وتقديمه او امره الى غير ذلك بل كل عاقل يقطع يده عليه السلام والسلام لم يفتى في زمن من
ازمنة ولا في حال من احواله عن التلبس ظاهرا وباطنا بغاية الادب والخضوع بين يدي الحق
سبحانه وتعالى مع انه مأمور بالتحدث بالنعمة ومع كثر ما صدر منه من التحدث بها ومن نحو
قوله انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب انا النبي الامى الصادق المزكى انا ابو القاسم الله
يعطى وانا اكرم انا اكرم الاقبياء تعاوم القيامة انا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا خير
وبى لواء الحمد ولا خير وما منى ومثله آدم من سواه الا تحت لوائى انا قائد المرسلين ولا خير
واياهم النبيين ولا خير وانا اول شافع ومشفع ولا خير وهل تضمنت هذه الاقوال الا اظهار غاية
تعظيم الله وهل يمكن - وما ان يجوز انه عليه افضل الصلاة والسلام حين صدور تلك الاقوال
والصدق بعد تضمنه من تلك الذم الجليلة لم يكن على غاية الادب والخضوع بين يدي الحق

سبحانه ونعالى أو أن أدى معاقبة لغاية الأدب والخضوع وكان الحال اشبه على الكمال
فقط أن اظهر الله عظمه وانواعه أو أنه يستلزمه وكلاهما ليس بصحيح فنظن لذلك * وأما
قوله والظاهر الخ فاعلم أنه لا شبهة لمن ألهم رشده في أن المتبادر من مثل هذه المصيح في مثل هذا
المقام ليس إلا إرادة المتكلم وحده ويؤيد ذلك هنا بل بعينه أن قوله نصلي لا جاز أن يكون
الخيار بمعنى ولهذا خطأ ومن جعل جملة الصلاة خبرا بمعنى قياسا على الحمد بأن الخيار بثبوت
الحمد بخلاف الخيار بثبوت الدعاء لا يستلزم الدعاء فتعين أن يكون انشاء بمعنى كادرج
عليه الجهور ولا يتصور أن يكون هذا اللفظ الصادر من المصنف للانشاء منه ومن غيره لاستحالة
أن يكون أحد منشا باللفظ عن غيره أو منشا باللفظ غيرهم قد يدعى ذلك على سبيل التخييل
والإيهام فيقال أتى بالمضارع الصالح للجماعة لا يهائم تشاركه مع غيره في الانشاء للعرض
المذكور أما على سبيل الحقيقة فلا يدعيه عاقل وكذا يقال في نضرع فتعين أن المصنف إنما
أراد به ما نفسه فقط وهذا ظاهر أن لم يكن فاطعا في أن الحمد كذلك استوافق السباق وصح
ما قاله الشارح المحقق بل تعين فقول الكمال فأوقع لذلك الحمد على لسانه وألانة الحمد من الخ
أن أراد على سبيل الحقيقة لم يصح قطعاً وعلى سبيل التخييل والإيهام فهذا لا يخرج عن إرادة
المصنف على الحقيقة نفسه بهذه الأفعال بل ظهر مما تقدم وأنه لا حاجة في الاستدلال على أن
المصنف أراد نفسه فقط بقوله الحمد لك إلى تعين ذلك في نصلي ونضرع لأن الحمد لك انشاء وقد
تبين امتناع انشاء أحد باللفظ غير على سبيل الحقيقة بل لو كان اختياراً تعين أن المصنف أراد به
نفسه فقط لأن مقتضاه به الحمد لا يلزم ولا يتصور وجود الحمد لا يلزم للاخبار من غير الخبر على
وجه الحقيقة كما لا يخفى (فإن قلت) التشارك على وجه التخييل والإيهام يناقض الدلالة على اظهار
التعظيم (قلت) أما أولاً فالتشارك المذكور خلاف الظاهر المتبادر من عبارة المصنف فلا يحمل
عليه بل لا شبهة في أن الشارح لم يحمل على ذلك فلا إشكال عليه وأما ثانياً فلا نسلم المضافة
المذكورة فعليك بالنامل الصادق ولا تموتك تلك التحويلات فقد انضج لك أنها تافهات
ومن هنا ظهر فساد توجيه الكوراني السابق وإن تعجب بتسميته حقيقة وألله أعلم (قوله وعدل
عن الحمد لله إلى قوله لأنه شامع لجميع الصفات برعاية الاباقية) اعترضه الكمال بعد ما شرحه
بقوله ولك أن تقول قد مر أننا ان النشاء كما يكون بالجملة الانشائية يكون أيضاً بالجملة السامعية
وحيث تدعى الجملة الاسمية الخبرية هنا الذناء على الله تعالى بأن كل حمد مستحق له أو محتسب به
إلى آخر كلامه (وأقول) أعلم وفقنا الله وإياك للصواب أن المراد بالجميل في هذا المقام وهو الذي
يكون الوصف به حمداً كل ما يستحسن ولو في زعم الحمد أو المحمود فقط كما بينه شيخنا الشريف
واستدل به في رسالته في الحمد إلى أبلغ وجه وحيث يدريج فيه أمور منها كونه مستحقاً مثلاً
للحمد أي أو ما كماله للحمد أي لكل وصف بجميل ومنها كونه موصوفاً بالجميل أي منسوباً
إليه الجليل ومنها نفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم ومنها الجموع المركب من هذه الثلاثة
أو من اثنين منها وهو ثلاثة أقسام الأول جموع كونه مستحقاً للحمد وكونه موصوفاً بالجميل
والثاني جموع كونه مستحقاً للحمد ونفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم والثالث جموع
كونه موصوفاً بالجميل ونفس الصفة المذكورة فإن كل واحد من هذه الأقسام السبعة مما

وعدل عن الحمد لله المصنف
الثناء للحمد إذا قصد بها
الثناء على الله

يستحسن ويعد الوصف به جدا ولا نزاع لاحد في ذلك وانه اذا كان الحمد هو الوصف بالجميل أي
 نسبة الجميل اليه كما تقدم في كلام الشارح كان قول المصنف في ذلك معناه وصفك بالجميل
 فيندرج في منطوقه الوصف بكل واحد من الاقسام السبعة السابقة بالطريق الذي يثبه
 الشارح بخلاف قوله المصدق فان منطوقه ليس الا الوصف بكونه مستحقا للحمد الذي هو
 الوصف بالجميل ويدل بالاتزام على الاتصاف بنفس الجميل ضرورة أن استحقاق الوصف بالجميل
 فرع الاتصاف بالجميل فنسبة استحقاق الوصف بالجميل اليه مستلزمة لنسبة نفس الجميل اليه وأما
 بقية الاقسام فلا دلالة عليها بالمنطوق ولا التزاما بالمنطوق فواضح وأما التزاما لفظيا واما كان
 يحقق وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجميل مع استحقاق نفس وصفه بالجميل بان لا ينسب أحد اليه
 الجميل الا بالزم من استحقاق الشيء حصوله وتحقيقه ألا ترى الى أنه يجوز أن ينسب زيد المكرم
 العالم الى استحقاقه الوصف بالمكرم والعلم مع استحقاق وصفه من أحدنا وانما استحقاقا وحيث أمكن
 الاتصاف بين وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجميل وبين وصفه بنفس الجميل أمكن الاتصاف
 بين وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجميل وبين كل مجموع مركب من نفس وصفه بالجميل أعني كل
 مجموع يكون وصفه بالجميل من أمره وهو أربعة أقسام كما علم بتمام ضرورة أن إمكان الاتصاف
 بالزم مستلزم إمكان اتصاف الكلي لا يحتاج تحقيق الكلي بدون الجزئية فدلنا اننا نلاحظ ان
 ما ادعاه الشارح من كوني الجملة الفعلية بأبلغ من الجملة الاسمية من المبالغة أي أزيد في المعنى كما
 يدل عليه تقريره دلالة واضحة مما لا يستعمل منازعة فيه ولا نقول من عاقل أحسن التأمل (فان
 قلت) لكن من منجيات الاسمية افادتها الدوام (قلت) ممنوع لأن الفعلية أيضا تفيد الدوام
 بالطريق الذي افادته به ~~مكون~~ كون التثنية بجميع الصفات اذ كما تفيد تلك الطريق كون التثنية
 بجميع الصفات تفيد كونه على الدوام كما هو ظاهر لا يخفى فيه (فان قلت) لكن افادة الاسمية ذلك
 بالوضع (قلت) ممنوع كما يعلم من قول الشيخ عبد القاهر لا دلالة له في منطوق على أكثر من ثبوت
 الانطلاق لا زيد وما قيل على ذلك فراجع من محله ولولم لم يناف المذهب وذلك لأن المذهب انه
 أزيد معنى وذلك حاصل وان كان بدلالة المقام وأما كونه أبلغ من البلاغة أي أتم بلاغة فهذا
 يحتاج باختلاف المقامات فان اقتضى المقام مضمونها كانت أبلغ بهذا المعنى أيضا كما هو
 المناسب هنا لأن المقام مقام ~~شكر~~ على الانعامات الكثيرة العظيمة فيناسبه نسبة جميع
 الاوصاف الجميلة وان اقتضى المقام مضمونها الاسمية كانت أبلغ بهذا المعنى فثبت ان الفعلية
 أبلغ من المبالغة أي أزيد معنى مطلقا بالطريق الذي يثبه الشارح وكذا من البلاغة ان اقتضى
 المقام مضمونها كما في مقام حمد المصنف وعلى هذا افعال بلغة هنا من البلاغة أيضا (لا يقال) هذا
 الذي حتمت به أبلغية الفعلية صحيح في نفسه لكنه لا يصلح توجيها لكلام الشارح لاعتباره في
 الجميل كونه صفة لله تعالى بدليل قوله وكل من صفاته تعالى جميل الخ وهذه الاقسام السبعة
 المذكورة ليس منها ما هو صفة لله تعالى الا القسم الثالث الذي هو نفس الصفة الحقيقية فلا
 يفسد كلامه شعور الفعلية بجميع تلك الاقسام السبعة دون الاسمية حتى ترجح الفعلية عليها
 لذلك الاعتبار (لا نقول) هذه التباين ولو اعتبر الشارح كون الجميل صفة لله تعالى حقيقة وهو
 ممنوع بل انما اعتبر كونه صفة لله تعالى أهم من كونها حقيقية او اعتبارية كما يصرح به قوله

وهذا الواحد منها اذ تلك الواحدة هي مالكية الحمد أو استحسانه وهي اعتبارية قطعاً فالمراد
بالصفات في قوله وكل من صفاته تعالى بجعل كل ما يصح أن يوصف به وينسب اليه وإن كان
اعتبارياً أو بجميع تلك الأقسام السبعة كذلك كما هو ظاهر وإذا علمت ذلك اتضح لك انصافنا
لاصفاً معه أن قول الحق تعالى في الجملة الاسمية المنجزة هنا التناهي على الله تعالى بأن كل حمد
مستحق له أو يخص به بما لا يسمي ولا يبقى من جوع وذلك لأننا نقول له سلمنا لك أن معناها ذلك
لكن هذا المعنى ليس شأناً بكل جعل كما هو في أعلى درجات الوضوح مما يشاهد في الوجودات
فما قصدته بهذا الكلام من رد جميع الشارح الجملة الفعلية بكونها شيئاً بكل جعل بخلاف
الاسمية وكان منشأ هذا الكلام من نسبة النسبة من أن المحمودية في الاسمية المطابقة ليس الا
استحقاق كل حمد أي وصف بجعل أو الاختصاص به والالتزام ليس الا الاتصاف بنفس
الجميل وإن ذلك مخرج بقية أقسام المحمودية المبنية فيما سبق وغير متناول شيء منها لمطابقة
ولا التزاماً كما سبق ايضاً وقصر النظر على الحمد الذي هو متعلق بالمحمودية ههنا وظنه أن
عموم متعلق بالمحمودية يستلزم عموم المحمودية أو أن ذلك المتعلق هو المحمودية ههنا ذلك خطأ واضح
مما قررناه قداماً ولا تغفل وبذلك يعلم أيضاً أن استدلاله بقوله كما يدل عليه لام التعريف في
الحمد ولام الخبر في الله لا يفيد شيئاً في مدحنا لأن المحمودية على ما تفيد هذه الجملة بواسطة الامين
المذكورين ليس البعض أفراد المحمودية الذي لا يستلزم الباقي كما يشاهد ووجهنا بما لا مزيد
عليه للمتمامل (لا يقال) بل يستلزم الباقي لأنه لا يخرج عنه مطابقة واستلزاماً الا نفي وصفه
بالجميل والمجوع المركب منه أي الذي هذا الجرح منه لكن نفس وصفه بالجميل ليس بجسلاً
الاعتبار ما يدل عليه من انصافه بالجميل وليس جملاً في نفسه فلا يكون الوصف به حمداً الا بذلك
الاعتبار قال الشاعر رابع إلى الشفاء بنفس الانصاف بالجميل والاسمية تفيد ذلك لزوماً كما بين (لأننا
نقول) لا تلزم ذلك بل نفس وصفه بالجميل مما يستلزم مع قطع النظر عما دل عليه فهو جميل في
نفسه ولئن سلمنا ذلك لكان لا يمنع تعدد الجميل المستلزم تعدد المحمودية غاية الأمر أن جميلية
أحدهما باعتبار دلالة على الآخر وذلك لا يمنع كونه جملاً وإن الحمد الحاصل بأحدهما غير
الحمد الحاصل بالآخر ويعلم أيضاً أن قوله ولو سلم أن الجملة انشائية وانها شائعة بصفة واحدة فهي
صفة تتضمن انشاء عليه بجميع صفاته أجمالاً اشتباهاً من الغفلة مما قررناه ووجهنا بما
لا مزيد عليه وإن قوله في بيانه لأن كل حمد معناه لأن كل شأن بجميل الخ من باب اشتباه المحمود
به متعلقة أو من باب توهم أن عموم متعلق بالمحمودية يقتضي عموم المحمودية وقد بين لك بطلان ذلك
ونحن نثبت بطلان قوله فرعاية الابلية التي أشار إليها الشارح حاصله في الاسمية على وجه
أظهر وأتمسك على الاشتباه والتوهم لأن رعاية الابلية انما تصح فيما تختمل الجملة كونه محمداً
به ولو لم يكن ذلك بما لا مزيد عليه فخرج به من أفراد المحمودية عن الجملة الاسمية منطوقاً
ولو لم يردون الفعلية وقوله ولو لم يفهم الجزم على تقدير الخبرية بأن الجملة شائعة بجميع الصفات
ومنع كونها شيئاً بصفة واحدة على تقدير الانشائية وقد اتضح لك اندفاع ذلك على المدبرين
لأن المعنى الانشائي تابع للمعنى الخبري فالمدح على المدح على تقدير المعنى الخبري لم يعم على تقدير
الانشائي فتفطن لذلك وقوله ولا بد من الخ محذور ويل لا التفات اليه عند أهل التصليح أما

أولاً قلانه أي محذور في الحكم بابلغة غير ما اقتضيه الكتاب العزيز بمعنى — كونه أزيد
 معنى مما ابتدئ به إذا كان مقام افتتاحه لا يقتضي ذلك الأزيد ويقتضي خلافه أو في الحكم
 يكون غير ما اقتضيه أتم بلاغة في مقامه مما اقتضيه بالنسبة لذلك المقام وفي غير الكتاب العزيز
 أشياء هي أزيد معنى وأتم بلاغة في مقامها من نظيرها الواقع في الكتاب العزيز بالنسبة لذلك
 المقام بعينه وإن كانت بلاغة الواقع في الكتاب العزيز باعتبار مقامه أعلى وأتم من بلاغة
 الواقع في غيره باعتبار مقامه وذلك بأن يكون مقام الكتاب العزيز يقتضي القدر الواقع فيه
 دون زيادة عليه ومقام غيره يقتضي زيادة على ذلك القدر الواقع فيه ألا ترى أنه قد يوتى في
 الكتاب العزيز في مقام انكار يقتضي تأكيد ويقتضي عدم الزيادة عليه فيجمله مشتملة على
 تأكيد ويوتى في غيره في مقام يقتضي غير من التأكيدات فيجمله مشتملة على العكس ولا
 شبهة لعاقلة في جواز مثل ذلك وروعه ولا في ان ذات العشر أزيد معنى وأبلغ في مقامها من
 ذات التأكيد في نفسه وإن كانت بلاغة ذات التأكيد باعتبار مقامها أتم وأعلى من بلاغة
 ذات العشر باعتبارها وقد يوتى في مقام يقتضي نسبة التصرف في بعض مصنوعات أو العلم به
 اليه دون زيادة فيجمله تفيد ذلك ويوتى في غيره في مقام يقتضي نسبة التصرف في جميع
 مصنوعات أو العلم بجميعها اليه فيجمله تفيد ذلك ولا شبهة لعاقلة في جواز مثل ذلك وروعه ولا
 في كون الثانية أبلغ أي أزيد معنى وأتم بلاغة في مقامها من الأولى بالنسبة لذلك المقام بعينه
 وإن كانت بلاغة الأولى في مقامها أتم وأعلى من بلاغة الثانية فيه ولا يوهم عاقل أدنى محذور
 في ذلك وعلو قدر الكتاب العزيز وورفعه شأنه على ما عداه لا يقتضي أن تكون فاقته أزيد معنى
 من فاقته ما سواه بل ولا مساوية لها في قدر المعنى ولا أن تكون فاقته أتم بلاغة من غيره في
 مقام افتتاح غير مطلقاً وإنما يقتضي أنها أتم مطابقة لمقتضى مقامها مما عداها وإن نقصت
 عنه في قدر المعنى فإن منزلة الكتاب العزيز على غيره ليست مبنية على زيادة المعنى على غيره باعتبار
 كل جملة مطلقاً ولا على أن تكون جملة أتم بلاغة من جملة غيره في كل مقام على الإطلاق كما هو في
 غاية الفوضوح لمن أدنى الملم بعلوم البلاغة فظهر أنه يجوز أن يقع في غير الكتاب العزيز
 ما يكون أزيد معنى من نظيره الواقع في الكتاب العزيز إذا كان مقام الكتاب العزيز لا يقتضي
 ذلك الأزيد وإن يكون ذات الواقع في الغير أبلغ من ذلك النظير بالنسبة لمقام ذلك الغير وإن
 كان ما في الكتاب العزيز في مقامه أبلغ من ذلك الأزيد فيه وأنه لا محذور في ذلك بوجه وحيد
 فيجوز أن يكون ما نحن فيه كذلك بأن يكون مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضي مضمون
 الجملة الاسمية المفيدة لوصفه تعالى باستحقاق كل وصف بحميد أو اختصامه بذلك على الدوام
 بناء على أن المقصودين بالمطاب حيثئذ أو بعضهم جاهل بذلك أو منكر له أو متردد فيه (لا يقال)
 فكان ينبغي التأكيد على غير الأول (لأننا نقول) قد يترك التأكيد في الانكار أو التردد لتتزيه
 منزلة عدمه كما تقر في محله على أنه يحتمل التأكيد باسمية الجملة بناء على أن تأكيد كيديتها تابع
 لاعتبارها مع كده كما قبل بذلك على ما تقر في محله وحيداً يقتضي مقام الافتتاح هو الاسمية
 وذلك لا يمنع كون الفعلية أزيد معنى ولا ينافي كونها أبلغ في مقام يقتضي مضمونها كتمام
 المنصف على ما سبق بيانه والشارح المحقق رحمه الله لم يدع صريحاً إلا الألفية الفعلية بمعنى زيادة

معناها وقد بين أن لا محذور فيه (فان قلت) أبان على هذا من المبالغة وقعها امرئ فلا يصح بناء
 اسم التفضيل منه اذ لا يبنى الا من مجرد (قلت) يصح على قول الاخفش فانه يجوز بناءه من كل
 مزيد وأما ما بالغت من البلاغة فهو وان لم يصح بدعواه الا ان كلامه يرغز اليه ومع ذلك
 لا محذور فيه لانه لم يدع ذلك بكل اعتبار وفي كل مقام بل باعتبار المقام الذي يقتضيه ذلك كقوام
 مجد المصنف كما يشير اليه اشارة واضحة تعبيره في شرح المنهاج بقوله وهو أبان من مجده الاقول
 فأضاف الحمد الى مصنف المنهاج دون ان يعبر بقوله وهو أبان من الحمد الاقول وبالجملة فصحة هذا
 الاعتراض تتوقف على اثبات ان مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضي عموم الحمد به يوم المحمود
 به ويدون اثبات ذلك بالبرهان خوط القناد وشيب الغراب ومجرد الاحتمال لا يجدي في مقام
 الاعتراض لاسيما على مثل هذا الامام بل البرهان مانع من ذلك الاثبات لما تقر من عدم شمول
 المحمود به في الجملة الاسمية لبعض اقسام الجليل والحاصل انه ان اعتراض يمنع زيادة معنى الفعلية
 فقد بين زيادته على الامرئ عليه أو بانه لا يجوز ان تكون فائضة عن الكتاب العزيز بأزيد معنى
 من فائضه فان أرادوا لومع اختلاف المقام فذلك مما لا يقوله أحد وان أراد مع اتحاد فلا بد له
 قبل الاعتراض من اثبات الاتحاد بالبرهان وهو لم يثبت وان يستطاع اثباته مادام الزمان
 وأما ثانياً فيجوز ان يكون المقصود بالذات في افتتاح الكتاب العزيز مجرد الاخبار والاعلام
 بضمون الجملة دون لازم ذلك الاخبار الذي هو الحمد فان الجملة الخبرية لا تفيد الحمد بطورها بل
 بالازم منطوقها كما تقر في موضعه في ادعاء الشارح لامعارضته بينه وبين ذلك بوجهه لان
 المقصود على هذا التقدير في افتتاح الكتاب العزيز هو الاخبار باستحقاق سائر افراد الحمد
 أو الاختصاص بها والجملة الاسمية وافية بذلك قطعا والمقام حينئذ مبين لمقام انشاء الحمد الذي
 ساق الشارح الكلام باعتبار (فان قلت) هذا الوجه الثاني وهو احتمال أن يكون المراد
 مجرد الاخبار والاعلام بواقفه بناء على مذهب الشارح من تعيين الانشائية في جملة الحمد حديث
 قال الله تعالى في صمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين وقوله فيه فاذا قال العبد الحمد لله رب
 العالمين قال حمدني عبدي (قلت) لانسلم المناقاة لجواز أن تكون نسبة الحمد الى العبد بالنظر لان
 شان المؤمن القائل الحمد لله اعتقاد مضمون ذلك ونسبته اليه وذلك حمد عرفي على انه لا يكون
 حامداً على تقدير الانشائية أيضا لا ينكوه هذا الاعتبار ضرورة ان قارئ القرآن حاكم له
 لا منشيء اعمانه فيحتاج للجواب على تقدير الانشائية أيضا كما كان جوابا على ذلك التقدير كان
 جوابا على تقدير الخبرية فليتامل وقد اتضح بالامرئ عليه للعاقل المتأمل السالم من بلية
 العصبية ان ما قرره الشارح الحق في هذا المقام في غاية السداد والاتمام وان المحشى قد بالغ
 في الافراط والتفريط وأظن بهو بيلات مبنية على أوهام وشبهات وقد تبعه على ذلك جميع من
 شوخنا منهم شيخنا العلامة على ما دل عليه تقرير بعض أجلاء أصحابه بل أجاهم حتى قال في
 آخر تقرير رد كلام الشارح بنحو ما ذكره السكال فليحذر ما ذكره الشارح اه وقد بين للمصنف
 الراغب في اتباع الحق الواضح ان الذي يحذر انما هو ما ذكره من الرد عليه ومنهم شيخنا
 الشهاب حيث قال فيما كتبه على شرح المنهاج للشارح مانعه ولك أن تقول حيث تقر بأن
 مضمون الاسمية الثناء باستحقاقه تعالى لجميع المحامد لم ذلك أن يكون الا في ذلك قد أتى

على الله بكل صفة كمال على وجه الاجمال فكما جعل الاتي بالصيغة الفعلية آتيا بجميع
الصفات برعاية المقام فكذا يجعل هذا آتيا بطريق الاستلزام ويترج هذا بان المستفاد
بطريق اللزوم أقوى من المستفاد بالمقام والقرائن الخارجية اه ولا يخفى عليك ان تيقظت
لما ينه لك اندفاع جميع ذلك وبطلان هذا اللزوم الذي توهمه وما ينه عليه بما لا حيز عليه
ثم قال زيادة على ما قاله الكمال وغيره مانصبه وايضا قد سلف ان الجملة الاسمية أصلها اجلة فعلية
وانهم عدلوا عنها اليها للدلالة على الدوام والثبات وهذا لا ريب يقتضي ترجيحها في نظر البلغاء
على الفعلية اه (وأنا أقول) لا يرتاب من له أدنى المسام بالمعاني في ان كلامه من الفعلية والاسمية
تصلح وتصدق لأغراض لا تصلح ولا تصدق لهما الاخرى وان كلامهما في المقام الذي يقتضيهما أبلغ
من الاخرى في ذلك المقام ولهذا ذكرنا حتى في متون المختصرات لكل منهما أغراضا يوثق بها
لا يهاهما لا تصلح اليها الاخرى بحيث لو اتى بالآخرى مع قصد تلك الأغراض التي لتلك التعليل
الكلام وبطلت بلاغته وبعدها كاصوات الحيوانات وهذا كالمعروف مشهور حتى بين
طلبة المعاني فضلا عن علمائها ولم يريدوا بالعدول عن الفعلية الى الاسمية للدلالة على
الدوام والثبات هجر الفعلية وعدم تعلق الغرض بها مطلقا بل أرادوا استعمال الاسمية
عند اقتضاء الحال معناها لا مطلقا والانا في ما قررناه عنهم وحيث قد ان أراد الشيخ بكونهم
عدلوا عن الفعلية الى الاسمية لما ذكرناهم هجروا الفعلية حتى لا يتعلق غرضهم بها مطلقا
ولا تصد بلاغة ولا يقتضيهما مقام فبطلان ذلك مما لا شبهة فيه فكذلك شاهدنا قطعها
على بطلان غير ما أشرنا اليه عن أهل المعاني كلام أهل التفسير ونحوهم وبين أسرار
الفعلية وتعيينها في مقامات المقتضية لها ويلزم على ذلك التقدير مرجوحية الفعلية أيضا
وقعت في القرآن مع كثرة وقوعها فيه وهو باطل إجماعا من كل عاقل وان خص ترغ الاسمية
والعدول اليها بصيغة الجدد وغيره فذلك هذان لا يحتاج بطلانه الى بيان وان أراد ان
أغراضهم قد تتعلق بالاسمية وانهم عدلوا اليها لوفاء تلك الأغراض عند تحققها كما
انها قد تتعلق بالفعل حتى لا تصدقها الاسمية عند تعلق الغرض بها ان هذا لا ينجح له ارجحية
الاسمية في نظر البلغاء على الإطلاق كما هو مدعاه ولا يصح له الاستدلال بذلك على ارجحية
الاسمية مطلقا في هذا المقام كما هو في غاية الوضوح فان أراد ارجحيتها في نظرهم في الجملة لم يقدح
شيئا في مقصوده فان الفعلية كذلك قطعا فقوله وهذا لا ريب يقتضي ترجيحها في نظر
البلغاء الخ مدفوع بل لا ريب لانه ان أراد الكلية كان باطلا مختصا أو الجزئية لم يكن نافعا ولا
متبعا ومن هنا يعلم سقوط قوله بعد ذلك أيضا ومن هجر الفعلية وعدل عنها الى الاسمية لغرض
فهو ذاهب قطعا الى تميزها وترجيحها في نظر البلغاء وقائل بان الجدد هم أولى كما ان من ذلك
ماسلكه الشارح من أبلغية الفعلية يلزمه عكس ذلك اه وبالجمله لجميع ما ذكره لم ينشأ
الامن سمه وعقله وعدم امعان التامل في المقام لكن هذا لا ينافي جلالته ودقة نظره ولو أدرك
هذا الكلام وعرض عليه لبادر الى قبوله والرجوع اليه فانه كان مطبوعا على الانصاف
رجاءا الى الحق وقافا معه فرجه الله تعالى ونفعنا بعلمه وببركاته (قوله بانه مالك لجميع الحمد
من الخلق) اعترضه غير واحد كالكمال بان تقييده الحمد بالصادر من الخلق يخرج ثناءه تعالى

فانه مالك لجميع الحمد من
الخلق لا الاعلام بذلك الذي
هو من جملة الاصل في
القصد بالجميع من الاعلام
بضمونه الى ما قاله لانه ثناء
بجميع الصفات برعاية
الابلية كما تقدم وهذا
بواسطتها

على نفسه قال وكان الحامل له على التقييد جعل اللام للملك فان ثناء تعالى قد لم لا يوصف
 بالملوكية والاشهر ان اللام في الله للاختصاص واللاستحقاق فيدخل ثنائه تعالى على نفسه بل
 هو أولى بقصد النحول ٨١ (وأقول) يمكن ان يقال انما اقتصر على ما ذكره اذ ليس المراد من
 صنبه الا بيان كون الجملة انشائية لا خبرية لا تخبر بالوجود فلا يضر نحو وج ثنائه تعالى على
 نفسه من عبارته وقد يوجه اقتصاره على ذلك بانه اشارة الى كفايته في الحمد وعدم توقفه على
 اعتبار ثنائه تعالى على نفسه أيضا (قوله وان لم تراع الابلية هناك بان يراد الثناء ببعض
 الصفات الخ) اعترضه غير واحد كالكمال بما حاصله ان انتفاء مراعاة الابلية لا يقتصر في ارادة
 الثناء ببعض الصفات بل يصدر بالاطلاق أيضا (وأقول) جوابه من أوجه ١ الاول انه مبني
 على ان قوله بان تفسير لقوله وان لم تراع الابلية الخ وهو ممنوع لادليل عليه ولا ضرورة
 تدعو اليه بل يجوز ان يكون تقييده والمعنى وان انتقت مراعاة الابلية بسبب ان يراد
 الثناء ببعض أي وان انتقت مراعاة الابلية على هذا الوجه وهذا الطريق وانما يقيد بذلك مع
 صحة الاطلاق أيضا لظهور الابلية عليه لظهوره من تقدم ما بالـ كثير بخلاف ارادة البعض فانه
 محل التوهم فاحتاج لبيان واستغنى عن بيان ذلك والحاصل انه تقييد لمنكته ومثله لا اشكال
 فيه وكثيرا ما يقع الخلل في فهم المراد من مثل هذه العبارة لا شتبا بان التقييد بالتفسيرية
 مع عدم التنبه للفرق بينهما فليتنبه لذلك والثاني انه يجوز ان تكون لفظة بان للتبيل بمعنى
 كان كما هو اصطلاح شئني الشافعية الرافعي والنووي في كتبهم على ما قطع به استقرار كلامهما
 وصنفهما واكثر الشارح من متابعتهم فيه وعلى هذا فانما لم يتعرض لحال الاطلاق لمثل
 ما تقدم وبالدان يشبه عليك الفرق بين الوجهين مع انه كبير والثالث انه يمكن بقاء لفظة بان
 على ظاهرها وانما التفسير بناء على ان انتفاء مراعاة الابلية يقتصر في ارادة البعض وذلك
 لانه ليس المراد بمراعاة الابلية ايقاع الثناء بجميع الصفات مع ملاحظة خصوص انه بجميع
 الصفات كما ظنه المعترض بل اعم من ذلك ومن اتبناه بهذه العبارة الصالحة للجميل على الثناء
 بالجميع لعدم تقييدها لفظا أو بنية بالثناء بالبهض مع مناسبة المقام للعمل على الجميع بل دعائه
 اليه فحمل على الثناء بالجميع لانه الانسب بالمقام الابلغ فيه مع صلاحية اللفظ له ودعائه المقام
 اليه وعدم صارف عنه لان ذلك في المعنى مراعاة الابلية خصوصا وجهه الى البعض دون
 البعض مع ذلك فتحكم بل مناف الحال لا يجوز ارتكابه وحينئذ فلا تنفي مراعاة الابلية
 الا عند قصد الثناء ببعض فقط والحاصل ان مراعاة الابلية بما عرعاة خصوصها وصرح بها
 وما عرعاة ما يحتمل عليها وينصرف اليها لان مراعاة ما يحتمل على الشيء وينصرف اليه
 يتضمن مراعاته فمراعاة الابلية اعم من ان تكون قصدا أو ان تكون ضمنا واعتبار مثل ذلك
 كثير في كلامهم كما هو معلوم ان له المأم يتصرفاتهم فمراعاة الابلية انما تنفي عند قصد
 البعض فقط وبيان ذلك انه اذا لم يقصد الثناء بجميع الصفات قصدا فاما ان يراد الثناء بالبهض
 واما ان يراد الثناء بحقيقة الوصف الجميل وحينئذ لا جاز ان تراد حقيقة في ضمن جميع
 أفرادها قصدا لان هذا ثناء بالجميع قصدا والغرض انتقاؤه فاما ان تراد في ضمن بعض أفرادها
 وهذا ثناء بالبهض واما ان تراد من غير ملاحظة كونها في ضمن البعض أو الجميع ولا جاز حينئذ

وان لم تراع الابلية هناك
 بان يراد الثناء ببعض
 الصفات فذلك البعض اعم
 من هذه الواحدة لصحة
 بها وبغيرها الكثير فالثناء به
 ابلغ من الثناء بها في الجملة
 أيضا

ان تراد بشرط عدم اطلاقها لان ارادتها كذلك ارادة لها في ضمن البعض أو الجميع
والقرض انتفاء ذلك فاما ان تراد لا بشرط عدم اطلاقها ولا بشرط اطلاقها فتعمل على الجميع
لما تقدم واما ان يراد بشرط اطلاقها أي عدم كونها في ضمن بعض الافراد أو كلها وهذا القسم
غير متصور هنا لان الحقيقة بهذا الشرط لا تحقق لها ولا يتصور الاتصاف بها فلا يتصور ارادة
هذا القسم في مقام الوصف بالجليل (لا يقال) بقي قسم آخر من وجوه الاطلاق وهو ان يراد
الاعم من نفس الحقيقة ومن جميع افرادها ومن بعض افرادها (لانا نقول) لا يتناول الحال من
ان يراد بالاعم القدر المشترك بين الامور الثلاثة أو جميع تلك الامور أو بعضها فان اريد
الاول عادية التريدي السابق في ارادة الحقيقة لكن على تقدير ان يراد القدر المشترك في ضمن
الحقيقة يكون هذا بمنزلة ارادة الحقيقة ابتداء فيعود فيه التريدي حينئذ ايضا وان اريد الثاني
نافي كون القرض الاطلاق وعدم ارادة الجميع وان لم يناف ذلك المطلوب لان فيه مراعاة
الابلية وان اريد الثالث فان اريد بالبعض جميع الافراد نافي ذلك القرض ايضا وان لم يناف
المطلوب أو الحقيقة عادية ذلك التريدي أو بعض الافراد نافي كونه من وجوه الاطلاق وان
المراد بالاعم لان الاطلاق هنا والمعنى اعم لا يصدق واحد منهم ما على بعض الافراد كما لا يخفى
(فان قلت) الظاهر ان فاعل المراجعة أي المراجع هو المتكلم وهو المصنف فكيف تنسب اليه
حال الاطلاق مع انها تقتضي ملاحظة الجميع ولا ملاحظة مع الاطلاق وان جعل الفاعل
السامع فهو وان أمكن بناء على ان المراد بمراجعاتها الحل عليها لكنه نوع مراعاة المصنف اذ
لا يمكن حل الكلام الاعلى ما يوافق غرض المتكلم (قلت) يكفي في صحة نسبتها الى المصنف
ملاحظته ما يتضمنها ويحمل عليها ويناسبها على ما تقر رسايقا والحاصل ان مراعاة الشيء قد
تكون قصدا وقد تكون ضمنا بان يراعى ما يتضمن ذلك الشيء فقد ظهر ان مراعاة الابلية انما
تقتضي عند ارادة التناهي بالبعض فقط فلهذا قيد به الشارح لكن بقي هنا شيء آخر وهو ان الظاهر
ان المراد بالبعض هنا بعض لا بعينه اذ لا يصدق على المعنى قوله اصدق بها وبغيرها الكثير
اذ البعض المعين اما تلك الواحدة أو غيرها أو مجموعها مع غيرها وعلى التقادير لا يصدق عليه
ما ذكر اما على الاولين فظاهر واما على الثالث فلان المراد بقوله لصدقه بها وبغيرها الكثيرانه
يصدق بها وحدها وبغيرها الكثير وحده ويؤيد ارادة ذلك أو بعينه وصف الغير بقوله الكثير
اذ لو اراد بقوله لصدقه بها وبغيرها انه يصدق بمجموعها مع غيرها لم يحتمل الوصف بالكثير اذ
صدقه بالمجموع كاف في الابلية وان لم يكن ذلك الغير اذ هي مع أي وصف كان أبلغ منها
وجدها على هذا المعنى قوله في الجملة في بعض الاحوال لان التناهي باعتبار صدقه بغيرها الكثير
أبلغ من التناهي باعتبار صدقه بها فقط ولا باعتبار صدقه بغيرها القليل واذا كان الظاهر
ان المراد هنا بعض لا بعينه فيرد عليه ان انتفاء مراعاة الابلية لا ينحصر في ارادة البعض
لا بعينه بل يصدق أيضا با ارادة البعض المعين ولا يصدق على البعض المعين قوله لصدقه بها
وبغيرها الكثير حتى يكون التناهي أبلغ في الجملة اللهم الا أن يجاب بان ارادة البعض المعين
بعيدة وخلاف الظاهر والغالب لعدم ما يشعر به من الصيغة وعدم ما يقتضيه من المعين فلم
يلتفت اليه ومجرد احتمال لا ينافي مقصوده من ترجيح الفعلية اما أولا فلا ينافي في ترجيحها

ان مراعاة الالافية هو الظاهر الراجح المناسب للمقام وما فرض عدم مراعاتها فالتجمل هو أمر
تترى لو فرض عدم الانعام على تقديره لم يضرب وأما ثانيا فلان هذا الاحتمال البعيد لا ينافي
الترجيح الظني وهو كاف في مثل هذا المطلوب (فان قلت) بقي شيء آخر أيضا وهو ان تلك الواحدة
صفة عظيمة والبعض كما يصدق في غيرها الكثير يصدق في غيرها القليل المحط عنها ولا شك ان الثناء
بالعظيم قطعاً أولى من الثناء بما يحتمل غير العظيم المحط عن تلك الواحدة وان احتمل العظيم أيضاً
اذا احتمل غير العظيم مما يحط من قدر الثناء (قلت) المقام قرينة واضحة على الصبر الى الغير
الكثير لانه المناسب والمطلوب له وان لم يصرف اليه فلا أقل من أن يصرف الى تلك الواحدة دون
المحط عنها لقلته من حيث له بالمقام دائريين أن يصرف الى الغير الكثير واني تلك الواحدة مع
ان الاول أريح في مقتضاه فليتلأمل (قوله نعم الثناء بها) أي بتلك الواحدة من حيث تفصيلها
أي تعيينها **بـ** كونها مالكية الحمد أو وقع أي أمكن وأثبت في النفس من الثناء به أي بذلك
البعض أي لعدم تعيينه أي بالعارضة وان قصد به معينا كما هو ظاهره (وأقول) قد يشير كلامه
هذا الى ان الثناء بها ليس أو وقع في النفس من الثناء بالجميع بناء على مراعاة الالافية لانه انما
حكم بالاوقعية بالنسبة للثناء بالبعض ولم يتعرض لها بالنسبة للثناء بالجميع لكن كلامه في شرح
المنهاج صريح أو كالصريح في انه أوقع منه أيضاً فانه قال في قول المنهاج اخذوا بلغ حمد الخ
بعد قوله الحمد لله مانعه وهو أبلغ من حمد الاول وذلك أو وقع في النفس من حيث تفصيله انتهى
ولعل وجهه ان الاوقعية تابعة للتعيين ولا تعين فيه وان أريد بالجميع لانها غير مذكورة
بمعناها وفيه تأمل فليتلأمل (قوله على نعم) عبر بالجميع دون المفرد لانه أبلغ في مطلوبه لانه
في مقام اظهار تعظيم الله والتحدث بنعمه الواسلة اليه والجمع أبلغ في ذلك لان دلالة على
التعظيم والتحدث به فوق دلالة المفرد على ذلك اذ لا عوم له لانه نكرة في سياق الاثبات (قوله
جمع نعمة بمعنى انعام) اعترضه الكوراني حيث قال جمع نعمة وهي العطية فالحمد والشكر
صادقان في هذه المادة ولا حاجة الى جعل النعم بمعنى الانعامات كما فعل بعض القاصرين اه
(وأقول) هذا أدل دليل وأعدل شاهد على قصور نظره ادرا كواطلاعا وعلى تهوره وبجاذفته
كيف لا وقد نسب المحقق الجلي الى أنه من جملة القاصرين لاجل أمر في حكم الواجب ان لم
يكن واجبا صرح به مشاهير المحققين وذلك لان العلامة المولى التفتازاني صرح في حواشي
الكشاف بان المحمود عليه هو الفعل الجميل ووافقه التحرير والاستاذ الدواني في حواشي
الاصول قال شيخنا الشريف بل الامام الرازي وكفى به سندا وذليلا سيما في الثقليات ثم قال
شيخنا فان قلت كثيرا ما يحمده على العلم والكرم والاخلاق العلية النفسانية قلت في لباب
التفسير ان المدح يجوز على صفات الذات كالعلم والحمد لا يجوز الاعلى صفات الفعل كالتخلق
والرزق لكن الظاهر من تحقيقات المتأخرين ان المراد الفعل العرفي اللغوي والعرف بعد
جميع ذلك افعالا وعلى ما قررنا أي من ان المحمود عليه لا بد أن يكون فعلا يكون الحمد حقيقة
على الانعام لا على النعمة ولذا قال العلامة التفتازاني في الحواشي أي حواشي الكشاف ان
النعمة بمعنى الانعام (فان قلت) هذا ينافي ما في المطلوب من ان الحمد على الانعام أمكن من الحمد
على النعمة فانه يدل على بجواز أن لا يكون المحمود عليه فعلا (قلت) لا شبهة لعاقلي في ان المحمود عليه

نعم الثناء بها من حيث
تفصيلها أو وقع في النفس من
الثناء به (على نعم) جمع نعمة
بمعنى انعام والتسكير للتسكير
والتعظيم

يجب أن يكون أمر في المحمود فان الامر الاجنبي عن شخص لا يكون سببا لقائه ذلك الشخص
وتعظيمه بذاته واللامكن جدر يد على ما لم يتعلق به من فعل عرو وغيره وهو فاسد قطعاً فالحمد
على النعمة لذاتها غير معقول بل لا بد من ملائمة تعلقها بالمحمود بالصدور وحينئذ يرجع الى
الانعام فان الحمد على النعمة حينئذ لاجل انعام المحمود ايها وأما الحمد على الانعام فانه لذاته
فلهذا صار الحمد على الانعام أمكن فالذي يلزم عما في المطول ان الحاصل من الفعل قد يجعل
بجزء الفعل ويحمله عليه لكن لا ذاته بل من حيث حصوله من حيث الحمد عليه الفعل أو ما هو
بجزء الفعل مما لو حفظه الفعل فلا منافاة ولا اشكال اه المقصود نقله من كلام شيخنا وهو
نص واضح في ان جعل النعم بمعنى الانعامات مما يحتاج بل يضطر اليه بل لو أخذنا بظاهر قول
المطول أمكن لكان محتاجاً اليه أيضاً لان الجمل على الامكن أولى والاخذ بالاولى أرجح والاخذ
بالارجح من غير معارض في حكم الواجب ان لم يكن واجبا فهل مع هذا كله يسوغ لذي عقل
نسبة المحقق في مثل ذلك الى انهم من جملة القاصرين وثاقه انه لا منشأ له هذا الجفاف والتهور
وراء الانحراف الا الجهل المركب بهذا الحكم أو عدم المبالاة بالعار وعدم المسكة في الدين
وان أمثال هذا التشنيع الباطل لا ثمرة له الادوام العار مادامت هذه الدار ثم رأيت عن
بعضهم موافقة الكوراني في هذا الاعتراض مع زيادة نعمة في الظهور فانه اعترض على
الشارح بان المقابل بالحمد حتى يكون شكر النعم هو المنعم به لا الانعام ثم قال ويرد تفسيره النعمة
بالانعام قوله يؤذن الحمد عليها بازديادها اذ لا يوصف بالزيادة الا المنعم به لا الانعام لانه صفة له
تعالى وصفته لا تقبل الزيادة اه فأما الاعتراض فقد علم فساداً وانه لا منشأ له الا القصور
وعدم احسان هذا البحث وأما الزيادة ورد التفسير بما ذكره فلامنشأ له الاقله المعرفة بغير
الكلام وعدم احسان مباحته فانه استدلل على ان الانعام لا يوصف بالزيادة بانه صفة لله تعالى
وصفته تعالى لا تقبل الزيادة وما درى ان الذي لا يقبل الزيادة انما هو صفة الله الذاتية اما الفعلية
كالانعام فانها تقبل الزيادة قطعاً ولعله أخذ ما توهمه من نحو قول القصيدة المعروفة يقول
العبد ما نصه صفات الذات والافعال طرا * قديمت مصونات الزوال

اه وجه الاخذ عندنا انه صرح بتقديم صفات الافعال وقدمها يستلزم عدم زيادتها لانها
تقتضي التغير ولا تغير في القديم وما درى ان قدم صفات الانهال انما هو قول الحنفية وأما
الاشاعرة فعلى انها حادثة كما بينه شراحه ابل قال الغزير جماعة منهم والتزاع عند التحقيق
يزول فاقهه اه وقال السعد بعد قول النسفي في عقائده والتكوين صفة لله تعالى أزلية بعد
ان فسر التكوين بقوله وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخلق والايجاد والاحداث
والاختراع ونحو ذلك وأورد أدلة الحنفية على هذا المذهب ما نصه ومبني هذه الأدلة على ان
التكوين صفة حادثة كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين أي وهم الاشاعرة على انه من
الاضافات والاعتبارات العقلية اه ثم قال ولما استدلل القائلون بحدوث التكوين أي وهم
الاشاعرة الخ اه على ان القائلين بقديم التكوين يعترفون بحدوث تعلقه بالانعام أي اعطاء
النعمة كما لا يخفى على من له التمام بكلامهم على وجهه ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
(قوله أي انعامات كثيرة عظيمة) فان قلت النعم جمع كثرة والانعامات جمع قلة فكيف نسرعا بها

أي انعامات كثيرة عظيمة
منها الا انهم تأليف هذا
الكتاب والاقدر عليه

قلت الوصف بالكثرة والعظم دفع ارادة القلة وصرف الى السكثرة التي هي معنى جمع الكثرة لانها المتبادرة من هذا الوصف (قوله وعلى صله محمد) قد يقال لافائدة هذه التعمية وعدم احتمال العبارة خلافا وقد يجاب بأنه ذكره طه لما بعده على انه يحتمل تعلق على بالحمد في قوله يؤذن الحمد أو يمحذوف فلهمذا احتز عنه (قوله وانما جدد على النعم) أي في مقابلتها لا مطلقا لان الاول واجب والثاني مندوب (أقول فيه أبحاث الاول) انه أشار بقوله أي في مقابلتها الى ان الحمد عليه ما كان عليه في صدور الجدد ولهذا قال شيخنا الشريف وأما المحذور عليه فهو ما كان الوصف بالجمل بازائه ومقابلة بمعنى ان الموصوف لما كان له ذلك الشيء ذكر جملة وأظهر كماله فهو لا جمل حصرة له ولولاه لم يوصف أي لم يتحقق ذلك الوصف فهو كالعلة الباعثة للوصف على الوصف أو هو العلة له وقوله كالعلة أي كافي جدا لله اذا لا يعبث في حقه تعالى وقوله وهو العلة أي كافي جدا لخلق ثم قال المحذور عليه يجب ان يكون كالألفان غير الكمال لا يكون سببا لظهور الكمال والتعظيم اه وبذلك يعلم سقوط ما نقل عن بعضهم ان معنى كون علي صله محمد انهم اسرف بوصف معنى الفعل الى المجزوء به لانه يحمد لاجل النعمة وبين المعنيين تفاوت اه * والثاني ما أورده الكمال بمأهرا أو هن من بيت العسكبوت حيث قال يقال عليه ان أريد بالثاني مالم يقيد لفظا فصدق يكون واجبا أيضا وذلك اذا أطلق لفظا وقيدية بأن يقصد ايقاعه في مقابلة النعمة اه (وأقول) من الواضح الذي لاسترة دونه ان الشارح المحقق قابل بالاطلاق قوله على النعم أي في مقابلتها اه فمع هذا المقابلة الصريحة هل يفهم ذوعقل من الاطلاق سوى مالم يجعل في مقابلة النعم بأن لم يقصد ايقاعه في مقابلة النعم وهل يتوهم منه ان منه ما جعل في مقابلة النعم الا انه لم يقيد لفظا بما يدل على ذلك حتى يجعل محلا للتردد والاحتمال كلا والله لا يتوهم ذلك الا غافل ذاهل وكأنه توهم ان الشارح أراد بما في مقابلتها ما قيد لفظا بل وجود التقيد في عبارة المصنف فيكون المطلق مالم يقيد لفظا وهذا مع انه لا يتوهمه ذوعقل من مثل هذه العبارة لا يلبق ان يتوهم عن بعض أدكاء الطلاب فكيف يتوهم عن خضعت لمالته الرقاب غاية ما في الباب ان الشارح استدلل على المقابلة بالتقيد لفظا لكن هذا لا يقتضي ان كل ما خلا عنه تنقضي المقابلة عنه وبوضع ذلك ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسه او فرق كبير بين المقابلة بالتقيد وبين تفسير غاية وقد يشبهه أحد عما بالآخر عند اجمال التأمل * والثالث انه قد يستشكل قوله لا مطلقا بأن تعلق الحمد بضمير الذات الاقدس وهو الكافي بقيد كون الحمد أيضا للذات وذلك لافي مقابلة نعمة فقد جدد مطلقا أيضا ولهذا قال في المطول في قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم مانصه والله اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولذا لم يقل الحمد للخالق أو الرازق أو فخرهما مما يوهم باختصاص استحقاقه الحمد بوصف دون وصف بل انما تعرض للأنعام أي في قوله على ما أنعم بعد الدلالة على استحقاق الذات أي بقوله لله تنبها على تحقق الاستحقاقين اه ويمكن ان يجاب بان قوله لا مطلقا أي مطلقا ولا ينافي ذلك التعليل المذكور لان معناه حينئذ انه لما كان الاول واجبا وكان الواجب أهم من المندوب لم يطلق الحمد على الاطلاق لئلا يخرج الأهم بل قيد بالنعم ليحصل وان حصل غيره أيضا فقام له * والرابع ان معنى كون الاول واجبا كما قال شيخ الاسلام انه يقع واجبا لانه اذا أنعم الله على

وعلى صله محمد وانما جدد
على النعم أي في مقابلتها
لا مطلقا لان الاول واجب
والثاني مندوب

عبد بنعمة يجب عليه ان يحمد عليه بالحمد الذي ذكره وهو الحمد اللفظي أو بالحمد المسمى *
والخامس انه يحتمل انه أشار بهذا الكلام الى ردة قول العراقي قلت وقد تبين ان الحمد هنا أحد
قسميه وهو ما كان على نعمة ولو أطلقه لتناول القسم الآخر وهو ما كان على غير نعمة اهـ وكان
وجه الرد ان المراد بالاطلاق هنا اتقاء التقيد مطلقا وحينئذ فلا يكون الحمد في مقابلة
النعم ويلزم خروج الواجب تعالى على اننا شرنا في الثالث الى ان الحمد على غير النعمة داخل
في حده أيضا فتأمل (قوله ووصف النعم) لا يخفى ان الظاهر المتبادر ان المراد بالنعم المعنى
لا اللفظ وهو المناسب لقوله بما هو شأنه وقضية هذا تعبير ظرفية الباء أو الياء في قوله بقوله
وأما ما جوزه الكمال من ابدال بقوله من بما هو شأنه فغيب نظر لانه ان جعل الموصوف النعم
التي هي المعاني كما هو مراد المصنف اقتضى انها موصوفة بالقول المذكور ولا معنى لذلك
الآن يجاب بحذف المضاف فيه أي بمعنى قوله وفيه تكلف مستغنى عنه وان جملة لفظ النعم
المذكور اقتضى ان القول المذكور شأن لفظ النعم وفي جهة ذلك نظر (قوله يؤذن الحمد عليها)
لا يخفى ان الحمد مطلقا يؤذن بالزيادة بالطريق الذي ذكره وانما قيد بقوله عليها لان الكلام في
الحمد عليها بدليل نحمدك اللهم على نعم وليصح وصف النعم بالجملة التي بعدها قوله أي يعلم أي
اعلام دلالة الالتزام كما يدل عليه التوجيه بقوله لانه متوقف على الالهام له والاقدار عليه
والحاصل انه بمعنى يدل وحينئذ فلا تجوز في الاستناد بل في المسند ولا منافاة بينه وبين ذلك
التوجيه بأن يقال ان تفسير الايدان بالاعلام يقتضي انه لا تجوز في المسند بل في الاستناد
والتوجيه المذكور يقتضي تفسير الايدان بالدلالة فلا تجوز في الاستناد بل في المسند خلافا لما
نوه (قوله بزادتها) فان قلت فلا عبرة بالمصنف فانه أخصر بحرف (قلت) ما عبره أنسب
بقوله لرشادها مع ما فيه من المبالغة كما في الاكتساب والكسب وإيهام خصوصها بما يقسمها وعدم
توقفها على فاعل فان ذلك أسرع للحصول والاخصرية اغترابى ما لم تقوت امر استحسننا
(قوله وهما من جملة النعم) أقول مجرد هذا كاف في صدق قول المصنف يؤذن الحمد بازديادها فلا
حاجة فيه الى ما بعده الا ان أريد بالحمد على النعم الحمد على كل النعم الواسلة اليه لدخول الحمد على
كل الهام واقدار حينئذ (قوله فيقتضيان الحمد) أي يستلزمانه (وأقول) ان أراد يقتضيان
وجود الحمد فهو ممنوع اذ يمكن ان يوجد اولي وجود الحمد اذ تصور قطعا ان يحمد الانسان مرة
واحدة على النعم مع ان هذه المرة توقفت عليها ما فقد وجد اولي وجود حمد عليها اذ الغرض
انه لم يحمد بعد تلك المرة وان أراد يقتضيان طلب الحمد فمجرد طلب الحمد من غير حمد لا يؤذن
بالزيادة المذكورة وانما المؤذن بها وجوده ومجرد طلبه لا يستلزم وجوده اذ امتثال الطلب
غير لازم له كما هو معلوم اللهم الا أن يجاب بأنه راعى في هذا الاقتضاء ما هو حق العبد واللاتي به
وهو امتثال الطلب والعمل بمقتضاه فليتأمل (قوله فلا غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها) أي
على تلك الغاية (فان قلت) بل لها غاية لانه اذا ترك الحمد على الهام الحمد السابق والاقدار عليه
انتهت النعم بهما وكانا غاية لهما لا يقال لانه لم يترك الحمد على الهام الحمد السابق والاقدار عليه
والاقدار عليه لانا نقول كلامنا في النعم المتعلقة بالحمد على النعم لان كلامه انما هو في ذلك كما
هو ظاهر (قلت) هذا المنع انما يراد ليردني الغاية على الاطلاق وليس كذلك بل اريدني الغاية

ووصف النعم بما هو شأنه بقوله
(يؤذن الحمد) عليها (بازديادها)
أي يعلم بزادتها لانه متوقف
على الالهام له والاقدار
عليه وهما من جملة النعم
فيقتضيان الحمد وهو مؤذن
بالزيادة المقتضية للحمد أيضا
وهلم جرا فلا غاية للنعم حتى
يوقف بالحمد عليها

المقدمة بالوقوف بالحمد عليها والحاصل ان المتنى غاية هي نعم حمد عليها ولا تجرالى نعم أخرى وهذه
 مستقيمة لان ذلك الحمد الواقع فيها يقتضى نعماً أخرى هي الهام الاقدار عليه وهكذا (فان قلت)
 نعم الله على كل أحد لا تنف على غاية سواء حمد أو لا وان كان مادخل منها في الوجود متناهياً
 الفرق بين الحمد وغيره (قلت) الفرق حصول نعم الحمد لا بوقف له على غاية بواسطة جهة زيادة
 على ما شارك فيه غيره (فان قلت) كيف يتأتى انضاء الحمد الى نعم لا غاية لها مع توقفها على تكرر
 الحمد مع انه قد يعارضه في آله ما تقدم عليه ولا يمكن اجتماعه معه (قلت) لعل المراد ان الحمد
 في نفسه صالح اذ لا يتأتى انه قد يعارضه ما يمنع من ذلك (قوله) وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
 لا تحصى (أقول) هذا استدلال على ما قرره من انه لا غاية للنعم المستلزم لعدم احصائها (وفيه)
 أمران الاول ان ما قرره من ذلك الانتفاء انما هو اذا وجد الحد والالية تقتضى الانتفاء
 مطلقاً فيها اثبات زيادة على المتدعي فكأنه قصد بحكايتها افادة تلك الزيادة في الفائدة
 والثاني ان نعمة الله مفردة مضاف لمعرفة فهو من صيغ العموم والحكم الوارد على العام
 ينطبق بكل فرد منه وقد يتعلق بالجمع ولا اشكال في صحة جعل ما في الآية من قبيل الثاني
 ويمكن جعله من قبيل الاول أيضاً نظر الان كل واحد من افراد الانعام له من الاعتبارات
 والمنافع ما لا يحصى فليتامل (قوله) وازداد وازداد الا لازم مطاوعاً زاد المتعدى الخ) أقول
 فيه أمران * الاول انه يحتمل ان الكوواني أشار بقوله وازداد ممتدة ولازم كاصله وقد ذكر
 بعض الشراح كلاماً في هذا المقام لا يتعلق بالمقصود فاجتنبه اه الى رد ذلك ويحتمل انه اشار به
 الى رد قول الزركشي والازدياد ابلغ من الزيادة كما ان الاكتساب ابلغ من الكسب وأصله
 ازدياداً يدل من التاء دالاتوافق الزاي والدال في الجهر لتسا كل اللفظ وهو مأخوذ من قوله
 تعالى لنن شكرتم لازيدنكم اه فان كان اراد الاول فذلك أدل دليل على مجازته فان الفرق
 بين المطاوع وغيره واضح والتفاوت بينهما الاصح وما زالت الآمة يميزون بينهما ويهتمون
 بذلك فيبان ان ما في كلام المصنف مطاوع بيان معنى كلامه على وجهه على ما هو وظيفة
 الشرح فكيف مع هذا يدعى ذوعقل انه لا يتعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه وان كان اراد
 الثاني فكذلك لان ما ذكره الزركشي تضمن نكتة اشارة لازدياد على الزيادة وبيان أصل هذه
 الكلمة وهذا من حق الشرح فكيف يدعى ذوعقل انه لا يتعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه
 واهـ والله انه لا مسكتة لمن هذا حاله ولا تجرله عن الحزاف ونعوذ بالله من انحراف يطمس
 البصرة ويطفى نور السيرة * والثاني ان تخصيصه فاد يتقيد به باللازم يحتمل ان يكون لانه
 يرى ان ازدا مطاوع في حالى التعدى واللازم مثال حالة اللزوم ما ذكره الشارح ومثال حالة
 التعدى قوله تعالى ويزداد الذين آمنوا ايماناً فان المفسرين أعربوا ايماناً مفعولاً ويحتمل ان
 يكون لانه يرى لزوم ازدا دائماً فلا حاجة الى تقيد به فيكون مخالفاً للمفسرين ومعرباً ايماناً
 في الآية ونحوها غيرنا حولاً عن الفاعل وقد قال شيخنا العلامة ان هذا ظاهر كلام الشارح
 وانه الحق اه (قوله) ونصلى على نبيك) اعترض بان حقه ان يزيد بعد نصلى ونسلم خروجا من
 كراهة افراد أحد هما عن الآخر (وأقول) يحتمل ان المصنف لا يوافق على كراهة الافراد
 مطلقاً أو يرى انتفاء ما بالجمع انظر لا يرى كراهة الافراد خطأ أيضاً وان صرح به جمع وقد

وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
 وازداد وازداد الا لازم مطاوعاً
 زاد المتعدى تقول زاد الله
 انعم على فازدادت وزادت
 (ونصلى على نبيك محمد)

وقع للشافعي في الام وغيرها الافراد خطأ وقد قال بعض الفضلاء ان الحق ان الكراهة هنا
بمعنى خلاف الاولى اعدام النهي المخصوص وقد ينزعه انهم كثيرا ما يثبتون الكراهة
الحقيقية بغير نهى مخصوص لوجود ما يقوم مقامه على ان توقف الكراهة على النهي
المخصوص مذهب المتأخرين والمتقدمون على خلافه كما سيأتي بيانه في محله (قوله من الصلاة
عليه المأمور وبها وهي الدعاء بالصلاة أي الرجة عليه) أقول هذا نص صريح بان الصلاة هنا محمولة
على معنى الدعاء وتقدم ان جله نصلي للانشاء لا الاخبار فاصل كلامه انهم الانشاء الدعاء وهذا
صحيح لا غبار عليه مطابق لما دلت عليه الآيات والاخبار الا مرة بالصلاة عليه ولصريح كلام
الائمة كما لا يخفى على من له أدنى المام به واما مخالفة الكو والى فيه وجله الصلاة على لازمها
الذي هو التعظيم ولعله قصد بذلك مخالفة الشارح والرد حيث قال والصلاة لغة الدعاء والدعاء
يلزمه التعظيم فان من دعوت له فقد عظمت فاطلق المألوم وأريد اللازم فيكون مجازا مرسل
أي ونعظم نبيك بان نقول يا الهنا صل عليه أي عظمه ويجله اه فمما لا يلتفت اليه فان فيه اصرف
الكلام عن حقيقته من غير ضرورة الى ذلك ولا دليل عليه مع مخالفته كلام الائمة وظاهر
الآيات والاخبار وكأنه توهم ان معنى الصلاة الذي هو الرجة غير متصور في حقه عليه أفضل
الصلاة والسلام لانه مرحوم فلا تطلب له الرجة وهذا خطأ لان أنواع الرجة ومراتبها لا تنحصر
وليس جميعها حاصله عليه أفضل الصلاة والسلام فيطلب له من ذلك ما ليس حاصله (قوله
والنبي انسان الخ) أشار الكوراني الى اعتراض التعبير بالانسان حيث قال والنبي ذكر
من بني آدم أوحى اليه بشرع وقولنا ذكر أوحى من قوله سم انسان للاجماع على عدم استنباء
الانثى من بني آدم اه ولقائل ان يقول لان سلم الاجماع المذكور وقد ذهب الاشعري الى
عدم اشتراط الذكورة في النبوة ووقع الاختلاف في وقوع نبوة أربع نسوة مريم وآسية وسارة
وهاجر وعن حكى من المتأخرين ووقع هذا الاختلاف العز بن جماعة في شرح يقول العبد
وحينئذ قد يقال التعبير بالانسان الذي هو التعبير المشهور بينهم أولى ليشمل من اختلف
في نبوته من الاناث على القول بها على ان الانسان قد يفرق بين مذكرة ومؤنثة بالهاء فيقال
في الذكر انسان وفي الانثى انثى انسانية كما تقر في محله وعلى هذا فالانسان مختص بالذكر (قوله
ولفظه بالهمزة من النبأ) أورد السكالك ما حاصله ان الانسب كونه فعلا بمعنى المفعول أي الخبر
بالفتح عن الله لان هذا انسب بالاول من القولين في مفهوم النبي والرسول لوجود مناط التسمية
في كل نبي وان لم يكن رسولا لان من لم يؤمر بالتبليغ لا يلزم ان يكون مخبرا بالكسر عن الله واذا
لم يكن مخبرا فلا يتحقق فيه مناط التسمية وانه يمكن تنزيل كلام الشارح على هذا بضم مخبر في
عبارة بصيغة المفعول قال لكن قد اشترط بضمها عن الشارح بصيغة اسم فاعل انتهى وأقول
يمكن ان يجاب بحمل كلام الشارح على اسم المفعول ولا ينافيه الاشتمار المذكور اذ لا يلزم
من اشتراك شيء عن أحد صحته عنه فكثيرا ما يشتر النسي عن غير اصل صحيح وبأنه يكفي في وجود
مناط التسمية امكان الاخبار وكل فرد من افراد النبي من حيث انه نبي يمكن ان يخبر عن الله
فيما يتعلق بنفسه وما أوحاه اليه في حقه بل من شأنه الاخبار بنحو الاداب والاخلاق ارشادا
وتعليل الخ غير وان لم يؤمر بذلك (قوله وقيل انه الاصل) قال شيخ الاسلام عرفة ايقيد انه اصل

من الصلاة عليه المأمور بها
وهي الدعاء بالصلاة أي الرجة
عليه أخذنا من حديث
أمرنا الله ان نصلي عليك
فكيف نصلي عليك قال
قولوا اللهم صل على محمد
انهم رواء الشيخان الاصدده
فسلم والنبي انسان أوحى
اليه بشرع وان لم يؤمر
بتبليغه فان أمر بذلك
فرسول أيضا أو وأمر
بتبليغه وان لم يكن له كتاب
أو نسخ لبعض شرع من قبله
كموسى فان كان له ذلك
فرسول أيضا قولان فالتبني
أعم من الرسول هاهما وفي
مآلث انهما بمعنى وهو معنى
الرسول على الاول المشهور
وقال نبيك دون رسولك لان
النبي أكثر استعمالا ولفظه
بالهمزة من النبأ أي الخبر لان
النبي مخبر عن الله وبلا همزة
وهو الأكثر قيل لانه مخفف
الهمزة بقلب همزة ياء
وقيل انه الاصل

من النبوة بفتح النون وسكون الباء أى الرفعة لأن النبوة على غير ٢٥ من الخلق ومحمد علم منقول من اسم

مفعول المضاعف سمي به نبيا
بالهام من الله تعالى تفاقولا
بأنه يكتر حد الخلق له لكثرة
خصاله الجميلة كما روى في
السير انه قيل لجدته عبد
المطلب وقد سمعته في سابع
ولادته ملون أبيه قبلها لم
سمعت ابنك محمد وليس من
أسماء آبائك ولا قومك قال
رجوت أن يحمدني في السماء
والارض وقد حقق الله
رجاءه كما سبق في علمه (هادي
الامنة) أى دالها بلطف
(رشادها) يعنى دين
الاسلام الذى هو لتكنه
في الوصول به الى الرشاد
وهو ضد الفنى كأنه نفسه
وهذا ما أخذ من قوله تعالى
واذكركم الهدى الى صراط
مستقيم أى دين الاسلام
(وعلى آله) هم كما قال
الشافعى رضى الله عنه
آثاره المؤمنين من بنى
هاشم والمطلب ابن عبد
مناف لانه صلى الله عليه
وسلم قسم سهم ذوى القربى
وهو خمس الخمس تاركاً منه
غيرهم من بنى هاشم فوفى
وعبد شمس مع سواهم له
رواه البخارى وقال ان
هذه الصدقات اعماهى
أوساخ الناس وانما لا تحل
لمحمد ولا لآل محمد رواه
مسلم وقال لأهل لكم أهل

لهم موزونون لكونهم ان كلامهم اصلها (وأقول) اذا كان أصلاً للمهموز فينبغي أن يكون
بمعنى المهموز السابق أو يكون المهموز به معناه الآتى ليتحد معناه ما والا اختلاف معناه
فكيف يكون أحدهما أصلاً للآخر فليتامل (قوله من النبوة) أى فيكون واوياً وأصله نبو
قلبت الواو ياء لاجتماعها مع الياء وسبق أحدهما بالسكون وأدغمت إحدى الياءين في الأخرى
(قوله أى الرفعة) أقول هذا من جملة مقول وقيل قبله فلا يتوجه على الشارح ما أورد على من
فسر النبوة بالرفعة بأن الذى صرح به كلام القاموس وغيره أنهم المكان المرتفع بتقدير مقامه
لأن الشارح حاله كلام غيره غير محتار له فلا اعتراض (قوله من فروع الرتبة على غيره من الخلق)
أى من غير الأنبياء مطلقاً وأما بالنسبة للأنبياء فقد يكون من فروع الرتبة على غيره منهم أيضاً
مطلقاً وذلك في سيد الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم وقد يكون من فروع الرتبة على غيره منهم في
الجملة كما في غيره (قوله من اسم مفعول المضاعف) أقول التضعيف هنا بالمعنى اللغوى دون
الاصطلاحى (قوله يعنى دين الاسلام) أقول يجوز بقاؤه على ظاهره لتحقيق هدايته الى نفس
الرشاد به دأته الى طريقه الموصل اليه اذا هدايته الى الشئيان ما يوصل اليه فلعل اختياره
الاول لانه أظهر في معنى الدلالة (قوله الذى هو لتكنه في الوصول به الخ) لا يخفى ان التجوز
يكفى فيه مطلق السببية كما هو مقتضى كلامهم فلعل اعتباراً لتكن المذكور لبيان قوة
العلاقة لتصحها فليتامل (قوله وهذا) أى الوصف المذكور ما أخذ من قوله تعالى الخ
(أقول) ان أراد أن ما فى الآية يدل على ان المهدى اليه هذا ذلك الصراط المستقيم الذى
هو دين الاسلام فهو بمنوع والفرق ظاهر لانه عبر عن المهدى اليه فى الآية بالصراط المستقيم
ولا يتناسب جملة الاعلى دين الاسلام الذى هو طريق موصل الى الرشاد لعل نفس الرشاد اذ ليس
طريقاً بل هو ثمرة للطريق بخلاف ما هنا فانه عبر فيه بالرشاد الذى لا يتبع جملة على الطريق
الذى هو دين الاسلام بل يصح جملة على ظاهره كما تقرروا وان أراد تصحيح ارادة ذلك هنا بدليل
ما فى الآية فهو مسلم لكن لا يخفى ما فى التعبير بالاخذ من الخفاء ويمكن أن يقال المراد ان
الماخوذ الوصف بالهداية مع قطع النظر عن خصوص المهدى اليه والاولى فى الجواب أن
يقال ليس المراد بالاخذ هنا الاستدلال بما فى الآية على ارادة ذلك هنا ولا على صحته بل المراد
ان المصنف ارتكب وصفه بالهداية الى ما ذكره ووافقه لما فى الآية بهنى أن المصنف استعمل فى
وصفه ما فى الآية (قوله آثاره المؤمنين من بنى هاشم والمطلب) قال شيخنا الشهاب فيما كتبه
على شرح المنهاج للشارح وقوله المؤمنين من بنى هاشم ما تغليب كما لا يخفى انتهى أى فالمراد بهم ما
ما يشمل المؤمنين من بنات هاشم والمطلب وهذا تصريح بجمعه بشمول الآل للذكور والاناث
وقال هنا مانصه واعلم ان استدلاله أى الشارح بهذه الأحاديث يقتضى أن أولاد بنات بنى هاشم
لا يدخلون فى الآل لانه لاحق لهم فى الخمس وقضية الأحاديث أيضاً جواز الصدقة عليهم اهـ
فليتامل (قوله ان لكم فى خمس الخمس) فان قلت قضية الظرفية عدم استحقاتهم خمس الخمس
بقائه وهو خلاف ما صرح به الفقهاء قلت يمكن ان تكون الظرفية باعتبار كل واحد أى ان
لكل منكم فى خمس الخمس ما ذكر فلا يشافى استحقات جميعهم تمام خمس الخمس وأن يراد بجمع
الخمس المفهوم العام الصادق بكل خمس من أخماس الخمس وحينئذ تصدق الظرفية مع

البيت من الصدقات شيئاً ولا غسالة الايدى ان ليكم فى خمس الخمس ما يكفكم أو يغنيكم

استحقاقهم خمس خمس الخمس لصفة ظرفية المفهوم العام لقوله في الجملة (قوله أي بل يغنيكم)
أقول لا يتعين ذلك بل يمكن حمل أو على التريد إشارة إلى أن خمس الخمس لا يخرج عن الأمرين
وان في كل منهما كفاية. واعلم ان شيخنا الشهاب بعد سوق هذه الأحاديث التي ساقها الشارح
قال ما نصه طريق الاستدلال من هذه الأحاديث أن يقال آله صلى الله عليه وسلم من تحريم عليهم
صدقة الفرض بالنص ومن تحريم عليه الصدقة المذكورة أقاربه المؤمنون من بني هاشم
والمطلب دليل الصغرى بالحديث الثاني والثالث ودليل الكبرى الأول والثالث حيث أثبت
الأول قسم خمس الخمس لأقاربه المذكورين وأفاد الثالث تعطيل حرمة الصدقة عليهم بذلك فان
قلت مفاد الثالث أخص من الثاني فهذا أغنى عنه قلت موضوع النتيجة المدعاة لفظ الآل
ولم يصرح به سوى في الثاني وبعبارة أخرى أثبت في الأول وصف قسم خمس الخمس لأقاربه
المذكورين وفي الثاني وصف حرمة الصدقات والآل وفي الثالث الوصفين جميعا لموصوف
واحد وهم أهل البيت فيلزم اتحاد الموصوفات الثلاثة فينتج المطلوب وهو كون الآل أقاربه
المذكورين فعلم أن ذكر الثالث لا يغني عن الثاني لأن ذكر الأول والثالث إنما يلزم منه اتحاد أهل
البيت وأقاربه المذكورين وهو غير مطلوب وهذا كله شيء يجب الظاهر والآن ان تقول
أفاد الثالث أن أهل البيت تحرم عليهم الصدقة وأن لهم شيئا في خمس الخمس ويحتمل أن يراد بهم
بعض مخصوص من الآل فلا يتم الاستدلال اللهم الآن راعي ما قبل من أن الآل أصله أهل كما
صرح به الرخشي وغيره ثم قوله في الحديث الثالث ولا غسالة الأيدي يحتمل نصبه عطفا على شيئا
عطف خاص على عام أو على مقدرا على لا كثيرا ولا غسالة الأيدي أي لا كثيرا ولا قلبا ولا أو على
الصدقات ويحتمل جوه عطفا على الصدقات عطفا نفسه وهذا الأخير أولى لأن الصدقات
مطهرة فهي كالغسالة انتهى (قوله بمعنى الصحابي) أي الذي هو أخص من مطلق المصاحب
وهو ما ذكره (قوله ما قامت الطروس والسطور لعيون الالتقاط مقام يأسها وسوادها)
شرحه الشارح بما ترى وما اعترضه الكمال والكوراني فاما الكمال فقال فسر الشارح
الطروس بالصحف وهو المعنى الحقيقي وجعل عطف السطور عليها من عطف الجزء على الكل
ووجهه بما فيه تكلف والظاهر أن المصنف أراد بالطروس الورق بدون كتابه من باب إطلاق
اسم الكل على الجزء وجهه على ذلك قصد تمكين تجنيس القلب بين الطروس والسطور وانتهى
وأراد بما فيه تكلف من قوله ووجهه الشارح بما فيه تكلف قوله صرح به لدلالة على اللفظ
الدال على المعنى وأنت خبير بان الحمل على المعنى الحقيقي واجب عند انتفاء قرينة المجاز
وراجع عند ضعفها وحينئذ فإذا كان المعنى الحقيقي للطروس هو الصحف كان الحمل عليه واجبا
عند عدم قرينة المعنى المجازي الذي هو الورق الخالي عن الكتابة وضعيفا عند ضعف القرينة
ونجاة ما يتصل هنا قرينة المعنى المجازي هو عطف السطور من حيث أنه لو لم ير المعنى المجازي
لما احتج إلى عطفها لدخولها في المعطوف عليه لكن لا ينبغي ضعف هذه القرينة فإنه كما يجوز
أن يكون العطف لعدم دخولها فيما قبلها لكونه أريد به المعنى المجازي يجوز أن يكون لكونه
أخرى كشرفه بكونه دالا على اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود كما في عطف النحاس
على العام فكما ضعف دلالة عطف النحاس على أنه أريد بالعام بأسوأ ولذا لم يخرجوه عن كونه

أي بل يغنيكم رواه
الطبراني في معجمه الكبير
والصحيح جواز إضافة آل
إلى الصغرى كما استعمله
المصنف (وصحبه) هو اسم
جميع لمصاحبه بمعنى الصحابي
وهو كما سيأتي من اجتماع
مؤمنين سيدنا محمد صلى الله
عليه وسلم وعطف الصحب
على الآل الشامل لبعضهم
لتشمل الصلاة بأقربهم (ما)
مهذبة ظرفية (قامت
الطروس) أي الصحف جمع
طروس بكسر الطاء
(والسطور) من عطف
الجزء على الكل صرح به

من عطف الخاص بل أبقره على ظاهره أثار رد الالمانع ضعف هذا دلالة عطف الجزء على أنه
أريد بمقابله ما لا يتناول الذي هو المعنى المجازي وأما ترتيب تمكين جناس القاب على الحمل على
المعنى المجازي فذلك لا يصلح قرينة على الحمل عليه وإنما ذلك من فوائد ارادة المعنى المجازي
لأن قرائنه وقرينة بين فائدة الشيء بعد ما وجوده بشرطه وبين قرينته الدالة على وجوده والالزم
صحة الحمل على المعنى المجازي في كل موضع بمجرد ترتيب فائدة على ارادته لا ترتب على ارادة المعنى
الحقيقي ولا يقول ذلك عاقل وكلامهم صريح في منعه فكيف لا وهو يجوز الى عدم اشتراط
خصوص القرينة مع اجماعهم على اعتباره وتخصيص هذه الفائدة بهذا الحكم بما لا وجه له
ولا دليل عليه ولا ضرورة اليه فتدبرين أن حمل الطروس على المصنف وجعل عطف السطور
من عطف الجزء كما فعل الشارح هو المعنى الظاهر المتبادر من العبارة وأن الحمل عليه واجب
أو راجع غير أنه يحتاج الى بيان نكتة ذلك العطف للاستغناء عنه بمقابلهين الشارح أن تلك
النكتة هي اشرفية ذلك الجزء لكونه دالاً على اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود فهو
الدال على المقصود وإن كان بواسطة وهذه النكتة أعني الاشرفية من جملة تلكات عطف
الخاص على العام ولا تكلف فيها وجه ولنا اجموعا على قبولها وما اعانها والتوجيه بها في
عطف الخاص على العام من غير توقف من أحد منهم في ذلك فظهر أن هذا الذي اعترض به
الكامل مدفوع بلاشكال وأن زعمه التكلف في ذلك التوجيه زعم لا سند له يعتد به من معقول
أو منقول بل لا داعي اليه ولا حامل عليه الا محبة التعصب البارد والتحامل القاسد وأن قوله
والظاهر ان المصنف أراد الخ ان اراد ان هذا هو الظاهر من العبارة فهو ممنوع لما تبين أن من
جهة المعنى فجزء ذلك بتقدير تسليمه لا بد من ترجيح الحمل عليه وصرف العبارة عن ظاهرها
فتأمل ثم قال وفي تركيب المتن استعارة بالكناية فعلى طريق صاحب التخصيص الى أن قال
وعلى طريق صاحب المقصاح يقال شبه الالفاظ المحذرة بالعيون الباصرة الى آخر ما بينه لكن
ما ذكره على طريق صاحب المقصاح غلط ظاهر لوجود ذكر الطرفين وهو مانع من الاستعارة
كما تقر في محله ثم لما ذكر الكمال في تقرير عبارة المصنف وجهها آخر بقوله وهو ان يقال لفظ
العيون يطلق على خيار الشيء وعلى آلات البصر بالاشتراك والحقبة والمجاز فذكر في الكتاب
ما اذا ينبغي الالفاظ المتبقي للتدوين بلاغته وبجلالة معناه وأعيد الضمير عليه باعتبار المعنى
الاخر على طريق الاستخدام وقوله مقام بياضها وسوادها أي مكان بياض العيون وسوادها
لما كانت الطروس والسطور هي التي تحفظ غالباً الالفاظ المحذرة للتدوين فتبني على الأيام
نزلت منزلة ما لا يبقا لذاتها بدونه كالبياض والسواد اللذين لا يبقا لذات العين بدونهما اذ هما
قوامها الخ قال هذا هو اللائق بتقرير هذا الحمل وأما ما ذكره الشارح في تقريره فلا يفتي على
ذي القطرة السليمة ما فيه فان قوله أي الطروس وقوله أي سطور الطروس ان فسرهما
الضميران في بياضها وسوادها كما هو ظاهر العبارة كان المعنى مدة قيام الطروس والسطور
للمعاني قيام بياض الطروس وسواد سطورها وذلك يرجع الى التوقيت بمدة قيام الشيء بقيام
عرضه القائم به المقتدر في تحققه اليه ولا تعلق فيه للبياض والسواد بالعيون ولا يفتي ما فيه من
التهافت المقتضى لكونه غير اجل عن بلاغة المصنف وان فسرهما البياض والسواد في قوله

هذا هو الظاهر من العبارة
فجزء ذلك بتقدير تسليمه
لا بد من ترجيح الحمل عليه
وصرف العبارة عن ظاهرها
فتأمل ثم قال وفي تركيب
المتن استعارة بالكناية
فعلى طريق صاحب التخصيص
الى أن قال وعلى طريق
صاحب المقصاح يقال شبه
الالفاظ المحذرة بالعيون
الباصرة الى آخر ما بينه
لكن ما ذكره على طريق
صاحب المقصاح غلط ظاهر
لوجود ذكر الطرفين وهو
مانع من الاستعارة كما
تقر في محله ثم لما ذكر
الكمال في تقرير عبارة
المصنف وجهها آخر بقوله
وهو ان يقال لفظ العيون
يطلق على خيار الشيء
وعلى آلات البصر بالاشتراك
والحقبة والمجاز فذكر في
الكتاب ما اذا ينبغي
الالفاظ المتبقي للتدوين
بلاغته وبجلالة معناه
وأعيد الضمير عليه
باعتبار المعنى الاخر
على طريق الاستخدام
وقوله مقام بياضها
وسوادها أي مكان
بياض العيون وسوادها
لما كانت الطروس
والسطور هي التي
تحفظ غالباً
الالفاظ المحذرة
للتدوين فتبني
على الأيام
نزلت منزلة
ما لا يبقا
لذاتها بدونه
كالبياض
والسواد
اللذين لا
يبقا لذات
العين بدونهما
اذ هما
قوامها
الخ قال هذا
هو اللائق
بتقرير
هذا الحمل
وأما ما
ذكره
الشارح
في تقريره
فلا يفتي
على ذي
القطرة
السليمة
ما فيه
فان قوله
أي الطروس
وقوله
أي سطور
الطروس
ان فسرهما
الضميران
في بياضها
وسوادها
كما هو
ظاهر
العبارة
كان المعنى
مدة قيام
الطروس
والسطور
للمعاني
قيام
بياض
الطروس
وسواد
سطورها
وذلك
يرجع
الى
التوقيت
بمدة
قيام
الشيء
بقيام
عرضه
القائم
به
المقتدر
في
تحقيقه
اليه
ولا
تعلق
فيه
للبياض
والسواد
بالعيون
ولا يفتي
ما فيه
من
التهافت
المقتضى
لكونه
غير
اجل
عن
بلاغة
المصنف
وان فسرهما
البياض
والسواد
في قوله

بياضها وسوادها عادا المعنى الى مدة قيام الطروس والسطور والمعاني بقيام الطروس والسطور
 وذلك متهافت أيضا اه (وأقول) أما ما هو قول به بقوله فلا يخفى على ذى الفطرة السليمة ما فيه
 فقد بينه بقوله فان قوله اى الطروس وقوله اى سطور الطروس الخ فيه لم حالة من الكلام على
 ذلك وأما قوله ان فسر بهم الخ فجوابه اننا نختار الاول قوله وذلك يرجع الى التوقيت بمدة قيام
 الشئ بقيام عرضه القائم به المقتضى في تحققه اليه قلنا ان أردت بذلك أنه يلزم الدور فهو ممنوع
 فقد أجاب عنه شيخ الاسلام بان جهة التوقف مختلفة لان توقف العرض على المحل انما هو من
 جهة أنه لا يقوم بنفسه بل بعلة وتوقف محله هنا عليه انما هو من جهة التوقيت المذكور اه
 وان أردت بذلك ان التوقيت المذكور مستقيم في نفسه لان تقدير قيام الطروس والسطور
 بقيام البياض والسواد تقدير اقيام الشئ بقيام ما يلزمه ولا فائدة فيه فهو ممنوع أيضا والقائدة
 في ذلك التقدير بيان دوام الصلة بين دوام الطروس والسطور لانه قيد قيامهما بقيام البياض
 والسواد ومهما ثبت قيامهما ثبت قيام الطروس والسطور كما أنه مهما ثبت عدمهما ثبت عدم
 الطروس والسطور لان المراد بالبياض لون الطروس ولو غير بياض وعبر عنه بالبياض لانه
 الغالب فيه وبالسواد لون السطور ولو غير سواد وعبر عنه بالسواد لانه الغالب فيه وظاهر أن
 المتلون منهما وجد لونه مكان هو موجودا وهما اتفق لونه كان هو منتقيا اذ لا يتحقق لمتلون
 بدون اللون ولولا ذلك التقييد لجاز أن لا يراد عموم قيام الطروس والسطور وأن يراد بقوله
 ما قامت الطروس والسطور مدة قيام لهما الامدة بجميع قيامهما (فان قلت) هذا الاحتمال قائم
 مع التقييد أيضا اذ يجوز ان يكون المعنى ما قامت الطروس والسطور قياما بالبياض وسوادها
 لجميع قيام بياضها وسوادها (قلت) لكنه مع التقييد في غاية الضعف والبعد فهو بمنزلة العدم
 لان التقييد ظاهر في ارادة الدوام والاستتغنى عنه بما قبله وأما قوله ولا تعلق فيه للبياض
 والسواد بالعيون فجوابه أنه لا محذور في ذلك وأى ضرورة تعلقة ما بالعيون فان الواجب
 في ذكرهما انما هو افادة فائدة وقد ظهرت فيه الفائدة وحينئذ يظهر سقوط ما زعمه من التهافت
 لانتقاع ما استند اليه في هذا الزعم (فان قلت) ما الحامل للشارح على ما ذكره وهذا جعل ضمير
 بياضها وسوادها للعيون بمعنى الباصرة على طريق الاستخدام كما اختاره الكمال ليقيد أن
 الطروس والسطور تحفظ الالفاظ حتى كأنه لا يبقا لهما بدونهما فهى بمنزلة بياض العين
 وسوادها اللذين لا يبقا لذات العين بدونهما وهذه نكتة حسنة بلغة لا تحصل بماد كره للشارح
 (قلت) لعل الحامل له على ما ذكره انه ظاهر المتن مع بعد الاستخدام هنا ولزوم التكلف فيه وذلك
 لان ضابطه أن يذكر لفظ له معنيان مراد به أحدهما ثم يعاد الضمير عليه مراد منه المعنى
 الآخر والمذكور هنا هو لفظ العيون مقيدا بإضافته الى الالفاظ لا لفظ العيون من غير تقييد
 والمعنى الآخر الذى يعود الضمير في الاستخدام باعتبار ما هو وآلات البصر ليس من معاني
 المذكور أعنى لفظ العيون المقيد بماد كره بل من معاني لفظ العيون المطلق وهو غير المذكور
 قطعا واعتبارا لمضاف بدون اعتبار المضاف اليه فيه غاية التكلف والتعسف في مخالفة الظاهر
 فاعادة الضمير هنا باعتبار ذلك المعنى الآخر لا تصح بالنسبة للمذكور باعتبار ظاهره وانما
 تصح باعتبار المطلق الغير المذكور فالاستخدام مع كونه في نفسه خلاف الظاهر يلزم من

ارتكابه ذلك التكلف والتعسف ثم رأيت السيد السهمودي أشار لما وافق ما ذكرته الله
 الحمد وذلك لأنه ذكر التوجيه الذي ذكره الكمال ثم قال مانعه وانما عدل شيخنا الشارح عن
 ذلك لأن العيون التي هي مرجع الضمير على هذا التقدير في كلام المصنف مقيدة بكونها عيون
 الانقاط اه (ثم أقول) ما ذكرناه في الجواب من تنافيه على التنزل مع الكمال والافهين
 تقرير كلام الشارح على وجه آخر يقيد تلك التكلفة التي تبطل بها الكمال على وجهين
 الاستخدام الذي هو خلاف الظاهر ومغالزته من التكلف والتعسف وحينئذ يتبرج على
 ما سلمه الكمال لعدم خلوها عما ذكر كائن ويظهر كل الظهور بطلان ما زعمه من التفات
 رأسا وذلك بأن يكون المعنى مدة قيام الطروس والسطور لعين الانقاط أي المعاني المذكورة
 قياما مثل قيام بياض الطروس وسواد السطور في انهما أي الطروس والسطور حاطقين
 لوجود تلك المعاني وثباتها عن الضياع حتى كان تلك المعاني لا وجود ولا ثبات لهما بدونهما
 كما ان بياض الطروس وسواد السطور رأى لونهما سواء كان بياضا وسوادا ولا كما تقدم
 حاطقان لوجود الطروس والسطور اذ اقواما لهما الا بهما وهذا معنى صحيح سليم معني عما
 تكلفه الكمال لا مخالفة فيه للظاهر ولا تكلف ولا تعسف وليس في كلام الشارح ما ينافيه
 لا يقال بل ينافيه قوله وقيامها بقيام أهل العلم الخ لأنه يدل على ان المقصود بذكر القيام التأييد
 به لا نافي قول هذا انما يصح لو كان الضمير في قوله وقيامها عائد على بياضها وسوادها وليس كذلك
 بل هو عائد على كتب العلم المذكور والمعنى حينئذ ان قيام كتب العلم المذكور قياما مثل قيام
 بياضها وسوادها في انهما يحفظ العلم حتى كان لا قيام له بدونهما كما يحفظ بياضها وسوادها
 وجودها فلا اقوام لهما بدونهما بقيام أهل العلم لانها انما وضعت وجعلت لأجل أخذهم منها
 ولا يخفى انه لا مخالفة في ذلك بوجه على أنه يمكن تقرير كلام الشارح على ما يتضمن الوجهين
 جميعا أعني مضمون الجواب التنزلي ومضمون هذا الجواب وذلك بان يجعل المعنى ما قامت
 الطروس والسطور لعين الانقاط أي المعاني أي مدة وجودها وحفظها اياها حتى كانت
 لا اقوام لهما بدونهما ما قيام البياض والسواد أي وجودهما للطروس والسطور وحفظهما
 اياها فانه لا اقوام لهما بدونهما فليست أم وأما الكوراني فقال والطروس جمع طرس وهو الورق
 والسطور جمع سطر مصدر سطر أي رده المقبول وما قبل من ان عطف السطور على الطروس
 عطف الجزء على الكل غلط فاحش لان الطروس هو الورق الذي هو محل السطور وليس الحال
 من المحل وتفسير عيون الانقاط بالمعاني أخش اذ دلالة عين القطع على المعنى بوجه من الوجوه
 بل عيون الانقاط نقوش الكتابة وهو إشارة الى ما ذكره بعض المحققين من ان اللفظ له وجود
 في التكلم ووجود في الكتابة ووجود في الذهن عند القائل به ووجود في اللوح المحفوظ ولا شك
 ان نقوش الكتابة تشتمل على بياض الطروس وسواد السطور اذ نقوش الكتابة مركب منهما
 فببياض الطروس وسواد السطر عرضان قائمان بالمحلين قياما حقيقة وقياما بالمحلين قائمان مقام
 بياض نقوش الكتابة وسوادها قياما مجازيا لا شتمال المحل على الحال فالضمير في بياضها وسوادها
 راجع على الانقاط على ما حققناه ورجوع الضمير الى الطروس والسطور كما فعله بعض
 الشارحين لأجله اذ التقدير حينئذ ما قامت الطروس والسطور مقام بياض الطروس

وقيل الجواهر وهو الطرس من مقام البياض الذي هو عارض قائم به عملا يقول به ذو عقل
 اه كلام الكوراني وهو أدل دليل على مجازته وأنه يتكلم من غير تأمل فإنه لم يزد في هذا
 الكلام على الباطل الواضحة والاهام الفاحشة الفاضحة على ما ستقف عليه بحيث لا يجترأ
 فيه فاما قوله وما قيل الى قوله فهو غلط فاحش فهو الغلط الفاحش والخطأ الواضح الذي
 لا مستند له فيه سوى الجزاف ومن يدان تكاس الطبع والاعتراف وذلك لانه مبني على توهمه
 ان الطرس هو الورق مجردا عن النقوش وهو غلط بل الطرس هو الصحيفة وهي الكتاب كإص
 عليه الجوهري وغيره من أئمة اللغة وعبرة القاموس الطرس بالكسر الصحيفة أو التي بحيث
 ثم كتبت به طراس وطروس اه * وأما قوله وتنفيد عيون اللفظ أخش اذ لا دلالة لعيون
 اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه فهو خطأ قبيح وكان انحراف طبعه اناسه ما يزعج معرفته من
 فن البيان فان لفظ عيون الانفاظ مما يجوز فيه أن يكون استعارة تحقيقية بان شبه معاني
 الانفاظ بالعيون الباصرة بجماع الاهتمام بكل منهما كما أشار الى ذلك الشارح بقوله ويهتدي
 بها كما يهتدي بالعيون الباصرة فأطلق عليها اللفظ العيون ودل على المراد بزيادة العيون للانفاظ
 ورشح بذكر البياض والسواد الملائمين للمستعار منه الذي هو العيون الباصرة وقد تقرر ان
 الاستعارة مجاز علاقته المشابهة فلفظ العيون دال على المعاني دلالة كل مجاز على معناه المجازي
 والعلاقة هي المشابهة المذكورة والقرينة الاضافة المذكورة فكيف مع ذلك الامر
 الواضح الذي لا يخفى على بعض حذاق الطلاب يقال لا دلالة لعيون اللفظ على المعنى بوجه
 من الوجوه ثم يقال فأي دلالة لعيون اللفظ على نقوش الكتابة التي زعمت من غير برهان
 ولا أدنى بيان أنها المراد من عيون اللفظ ومن أي أنواع الدلالة هي فان صور وفيها التجوز
 والاستعارة قلنا له فلم نعت ما قلنا مع وضوح ذلك فيه * وأما قوله ولا شك أن نقوش الكتابة الى
 قوله اذ نقش الكتاب مركب منها فهو اشتباه واضح وخط الأنيح الظهور ان البياض ليس
 جزءا من النقش قطعاً غاية الامر أنه وصف لمحل النقش واقع بين أجزائه وذلك لا يقتضي جزئيه
 ولا يصحها وأما قوله ان هذا عملا لا يشبهه على ذي عقل * وأما قوله والمجملان أي الطروس
 والسطور قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها قايما مجازيا لا اشتقالا للمحل على الحال
 فيوجب ان يكون التقدير ما قامت الطروس والسطور مقام بياض نقوش الكتابة
 ولا شبهة في أن بياض النقوش عارض قائم بالطروس لان بياض النقوش هو بياض
 الطروس بعينه كما صرح به قوله ولا شك أن نقوش الكتابة تشتمل على بياض الطرس وحينئذ
 فيرد عليه ما أورده على الشارح المحقق في قوله بعد اذا التقدير الى قوله وقيل الجواهر وهو
 الطرس مقام البياض الذي هو عارض قائم به عملا يقول به ذو عقل فان صح ذلك الايراد كان
 كلامه باطلا بعين ما أبطل به كلام غيره فان فرق بان مدعاء القيام المجازي ومدعى الشارح
 القيام الحقيقي فانما بعد اثباتك صحة هذا الفرق وتصوير قيام المجازي معقول وصحة ما توهمته
 عن الشارح في تقرير كلامه من أين لك أنه أراد المعنى الحقيقي المحذور ثم إن أراد بقوله
 قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها ان المجملين المذكورين قائمان بالبياض
 والسواد وحاصلان فيهما فهذا مع ضرورية بطلانه يفساد تعليله بما ذكر خلاف مراد

المصنف مع أنه حينئذ لا معنى لزيادة انقضاء مقام واضافته لما بعده وان أراد بقيام المحلين
مقام البياض والسواد أنهم ما يسدان مسدهما ويقيدان قائدهما فهو أيضا مع ضرورة
بطلانه اذ لكل من الجوهر والاعراض خواص ليست للآخر فلا يسد أحدهما سد الآخر
وفساد ذلك بما ذكر خلاف مراد المصنف أيضا وان أراد بذلك تقييد دوام المحلين بدوام
البياض والسواد فهو وان لم يخالف مراد المصنف كما علم مما تقدم لكن لا يخفى فساد تعليله
حينئذ بما ذكر وكذا دعواه مجازية القيام حينئذ بدوام المحل بدوام المحل ليس مبيعا عن
اشتغال المحل على الحال بل قد يغني الحال مع بقاء المحل ولا يجوز في دوام المحل بدوام الحال فان
دوام الشيء بدوام عرضه انما يثبت على الاشياء في ثبوته على الحقيقة وان أراد بذلك ان ذلك المحل
يحفظ غيره كان ذلك الحال يحفظ ذلك المحل كما تقدم بيانه فهو أيضا وان لم يخالف مراد المصنف
لكن لا يخفى أيضا فساد التعليل المذكور ولا معنى حينئذ لدعوى التجوز أيضا وان أراد شيئا
فليسوره لتسليم عليه * وأما قوله فالضمير في بياضها وسوادها راجع الى الالفاظ على ما حقهناه
ففيه أنه لم يسبق له تحقيق يفتح منه رجوع الضمير الى الالفاظ وقد حكينا لك عبارة يحسب فيها
قتلها فيها هل تجد فيها ذلك التحقيق ثم لو سلم فقام معنى اضافة البياض والسواد الى الالفاظ حتى
تتصف الالفاظ بالبياض والسواد * وأما قوله ورجوع الضمير الى الطروس الى قوله لا ضمة له
فهو قرينة بالمرية . وقوله في الاحتجاج لهذه القرينة بقيام الجوهر وهو الطروس مقام البياض
الذي هو عرض قائم به مما لا يقر له ذو عقل قلنا قد ينابحجته وحسنه بما لا يتوقف ذو عقل فيه
ونفاية الامر أنه خفي عليك لعدم اعتدائك عقلك اليه

لدلالته على اللفظ الدال
على المعنى (يعيون الالفاظ)
أي للمعاني التي يدل عليها
بالالفاظ وهي تدعى بها كما
يتم تدعى بالعيون الباصرة
وهي العلم المبعوث به النبي
الكريم (مقام بياضها)
أي الطروس (وسوادها)
أي سطور الطروس المعنى
نصلي مدة قيام كتب العلم
المذكور .

وقد تشكر العيون ضوء الشمس من رمد * وتشكر انتم طم الما من سقم
والعجب صحة انكاره هذا مع دعواه صحة رجوع الضمير في بياضها وسوادها الى الالفاظ حتى
تتصف الالفاظ بالبياض والسواد فسبحان الله عما يصفون وبالحلة فهذا الرجل لم يرد في هذا
المقام على المجازات وكثرة الادغام (قوله لدلالته على اللفظ الدال على المعنى) أي الذي هو
المقصود توجيه لافرادها كرمع دخوله فيما قبله لانه جزؤه وحاصله أن افراده لدلالة على شرفه
كما في ذكرنا الخاص مع العام وقال شيخنا الشهاب قوله صرح به لدلالته على اللفظ الخ أي تفصيل
الإلمامة مع قول المتن لعيون الالفاظ لانها بمعنى المعاني اه (قوله التي يدل عليها بالالفاظ) توجيه
لاضافة العيون الى الالفاظ (قوله وبه تدعى بها الخ) إشارة الى الاستعارة في لفظ العيون (قوله
وهي العلم) أي المعلومات وهي الاحكام الشرعية بمعنى الذب التامة لان ذلك هو المبعوث به
النبي الكريم بخلاف العلم بمعنى التصديق والادراك (قوله أي سطور الطروس) فان قلت هلا
قال أي السطور فانه أخصر قلت قال شيخنا الشهاب الظاهر ان ذلك لتحقيق ما أسلفه من ان
ذلك من عطف الجزم على الكل (قوله المعنى نصلي مدة قيام الخ) قال شيخنا الشهاب اعلم ان
الذي يصلح مظروفا مؤيداً لهذه المدة في الحقيقة انما هو صلاة الباري سبحانه وهي المطلوب من
قوله نصلي لكن صرح جعل صلاتنا مظروفة باعتبار تضم ذلك أو على سبيل الادعاء والمبالغة كما في
أجله بعد ادائها اه وحاصله أن حاصل صلاتنا سؤال صلاة الله سبحانه وهذا السؤال لا يدرم
بخلاف المسؤل الذي هو صلاة الله سبحانه فانه يدوم قائماً بحقيقة انما هو له (قوله اعني

الشارح قيام بياضها الخ) قال شيخنا الشهاب أي مدة قيام بياضها وسوادها أو قياما مثل ذلك
 اه وقوله أو قياما مثل ذلك أي في الدوام وإن مدته مقدرة بحدته (قوله على الحق) يجوز
 أن يكون خبرا ثانيا أي ثابتين عليه وقوله ظاهر من خبرا أول أي غلبين على غيرهم بقسمتهم من
 الحق ويجوز أن يتعلق بظاهر من أي غلبين على الحق لقسمتهم منه ومن اتبعه ثم رأيت شيخنا
 الشهاب قال يحتمل تعلقه بظاهر من والكلام في الجار هنا كما في على هدى من ربهم ويحتمل
 تعلقه بترال وكونه خبرا بعد خبر وعليه ما فني ظاهر من أي على من ناوهم اه (قوله وابد
 الصلاة الخ) توجيهه لاختيار هذا التأنيد الخاص قال شيخنا الشهاب واعلم أن الشارح لو جعل
 التأنيد راجعا للحمد أيضا لكان أولى اه وقد يجاب بأنه إنما خص التأنيد بالصلاة لا مكان
 تأنيدها حقيقة من حيث المطلوب بها وهو صلواته سبحانه ولا كذلك الحمد (قوله ونضرع اليك)
 قال الكمال أي ندعو بخضوع وذلة فاصدين اليك ثم قال تكرر استعمال النضرع مع الدعاء
 في الكتاب العزيز فاشهر اطلاقه في السنة أهل الشرع مراد به الدعاء بخضوع وذلة وعلى هذا
 جرى المصنف وعبارة الشارح هنا لا تخلو عن غموض فان قوله أي تخضع وتذل تفسيره أي
 نضرع لغة وقوله أي نسألك غاية السؤال من الخضوع والذلة تفسيره باعتبار ما اشهر اطلاقه
 في السنة أهل الشرع ومن في قوله من الخضوع والذلة بيانه والمبين غاية السؤال اه (وأقول)
 لا ينبغي أن جعل من بيانه لا يوافق ما ذكره من أن قوله أي نسألك تفسيره باعتبار ما اشهر لان
 قضية كونه تفسيره باعتبار ما اشهر أن المراد به الدعاء مع الخضوع والذلة فيكون غاية السؤال
 هو الدعاء مع الخضوع والذلة لا مجرد الخضوع والذلة فكيف يفسر بالخضوع والذلة ولهذا قال
 شيخنا الشهاب في جعله من بيان غاية السؤال مع ما قرره من أن معنى النضرعة الخضوع
 والذلة فنظر ظاهر إذا لم لا يقرره المحشى كلام الشارح أن تجعل من ابتدائية أو سببية
 قتامل اه وقال شيخ الاسلام في قوله أي نسألك الخ تفسيره لنضرع بالمعنى العرفي ثم قال
 لكنه قد يشكل بجعل من الخضوع والذلة بيان غاية السؤال أن جعلت من بيانه فان جعلت
 بمعنى بقاء المصاحبة فلا إشكال اه ثم قال شيخنا الشهاب ثم لك أن تقرر عبارة المتن هنا على غير
 ما قرره الشارح وهو أن يقدّر مضاف قبل منع الموانع وتستعمل الضراعة في معناها اللغوية
 فمعنى نضرع اليك أي تخضع وتذل اليك يا الله في طلب منع الموانع اه (قلت) ويمكن جعل من
 للتعبير بناء على أن السؤال نوعان لسانی وغير لسانی وهو الخضوع والذلة وقد يجعل من
 ابتدائية لأن السؤال المبني من الخضوع والذلة يصاحبه ما فيكون غاية السؤال فليست
 والمعنى نسألك سؤالاً هو غاية النوع الثاني أي تخضع وتذل غاية الخضوع والذلة وفي قول
 الكمال فاصدين اليك إشارة إلى تضمن نضرع معنى القصد لأجل التعدية بالي (قوله غاية
 السؤال) فينبغي أن يكون مفعولا مطلقا مينا للنوع لا مفعولا به كما قد يتوهم إذا المسؤول ليس
 غاية السؤال بل منع الموانع (قوله أي تعوق) فيه إشارة إلى تضمن الموانع معنى العوائق لانه
 الانسب بالتعدية بعن (ثم قوله جمع الجوامع) قال الكوراني والجوامع جمع جامع على غير
 القياس أو جمع جامعة على القياس اه (وأقول) فيه أمران الأول أن الأول هو الظاهر
 المناسب فإن المتبادر من موصوف الجوامع هو المصنفات جمع مصنف أو الكتب جمع كتاب

قيام بياضها وسوادها
 اللازمين لها وقيامها
 بقيام أهل العلم لاخذهم
 إياها منها كما عهد وقيامهم
 إلى الساعة لحديث
 الصحيحين بطريق لا تزال
 طائفة من أمي ظاهرين
 على الحق حتى يأتي أمر
 الله أي الساعة كما صرح
 بها في بعض الطرق قال
 البخاري وهم أهل العلم
 أي لا ابتداء الحديث في
 بعض الطرق بقوله من يرد
 الله به شرا يفتقه في الدين
 وأبد الصلاة بقيام كتب
 العلم المذكور لأن كتابه
 هذا المبذور على من من
 كتب ما يفهم به ذلك العلم
 (ونضرع) بسكون الصاد
 بضبط المصنف أي تخضع
 وتذل (اليك) بالله (في منع
 الموانع) أي نسألك غاية
 السؤال من الخضوع
 والذلة أن تمنع الموانع أي
 الأشياء التي تمنع أي تعوق
 (عن أكمل) هذا الكتاب
 (جمع الجوامع) فخريرا
 بقرينة السياق

وأما الثاني فيحتاج الى مخالفة المتبادر والتكلف في الموصوف بوجهه نحو الوسائل والمقدمات
ليكون المفرد مؤشرا من غير ضرورة الى ذلك والله أعلم * والثاني ان ما زعمه في الاول من انه على
خلاف القياس خطأ منشؤه عدم معرفة شرط المسئلة لانه سمع ان جمع فاعل على فواعل على
خلاف القياس ولم يعرف ان شرطه ان يكون مصفا لعاقل فان كان ومما لغير عاقل كصاهل
اتقاس بجمعه على فواعل وجامع هناء من قبيل الثاني (قوله خبر وكثيره وعلى كل خير مانع) أقول
قضيته ان جمع الموانع انما هو باعتبار تعدد الخبر وفيه بحث فقد يكون للخبر الواحد لاسيما العظيم
كاك الالف موانع ولو سلم ان مانع الخير الواحد ليس الا واحد لكن ذلك الواحد يحتمل
أمورا كثيرة على البديل فيحتاج الى سؤال منع الجيع فليتامل (قوله الى جمعه كل مصنف
جامع فيما هو فيه الخ) أقول قد يمنع صدق هذا كقوله الآتي البالغ من الاطاعة بالاصلين
بالنسبة لاصول الدين (قوله فضلا عن كل مختصر) قال شيخ الاسلام وفي استعماله أي فضلا
في الاثبات كما هنا نظرا قول ابن هشام انه لا يستعمل الآتي الثاني (وأقول) يمكن تقدير الثاني
هنا أو تاويل ذلك الاثبات به فالتقدير على الاول الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فلم يحتمل
عن جمعه ما في كل مصنف جامع فضلا الخ وعلى الثاني يقول قوله الى جمعه كل مصنف جامع بقولت
الى عدم شموله مما جمعه كل مصنف جامع وقد صرح السيد بانه يقع بعد نفى صريح أو ضمني وهذا
كأنه سلم لهم المشارحة امتناع وقوعه بعد الاثبات (قوله من فن الاصول بافراد فن) أقول
يحتمل على هذا أن يراد فن الاصول الجنس وهو كالصريح من قول الشارح وهي أوضح
فموافق نسخة التنبيه وهو الاوافق بقوله الآتي البالغ من الاطاعة بالاصلين وعلى هذا فيوجه
الافراد هنا ثم التنبيه في قوله الآتي بالاصلين بان الافراد اشارة الى ان اثنين كالواحد
لاشترائهما في انهما أساس الاحكام الشرعية أو الى أن المقصود من الكتاب بالذات اصاله
انما هو اصول الفقه والتنبيه اشارة الى اشتغال كتابه على الفقهين لئلا يتوهم خلافه من الافراد
وان يراد به اصول الفقه فقط ويوجه بانه اشارة الى أنه المقصود بالذات من الكتاب (قوله
المتنم بما يناسبه) جواب عما يقال كأن ينبغي ان يقول من فنون الاصول والتصوف لاشغاله
على الفنون الثلاثة وحاصل الجواب ان التصوف كالتابع والتمه لاصول الدين لما يناسبه له
لانه يصني القلوب التي هي محل الاعتقاد فيقوى اعتقادها وتنور قلبه بعد شيئا مستقلا (قوله
وفن كذا من اضافة المسمى الى الاسم) اعترضه الكوراني اعتراضا لا منشأ له الا من يذبح الحاجة
والتمور حيث قال والفن هو النوع وأقارن الكلام أنواعه وضافه الى الاصول من اضافة
العام الى الخاص وهو ظاهر وما قبل انه من اضافة المسمى الى الاسم ليس بشئ انتهى (وأقول)
لا يمتنع سقوط هذا الاعتراض وفساده وهذا لم يقدّر على الاحتجاج عليه بشبهة فضلا عن حجة
بل لم يزد على الدعوى الباطلة وذلك لان اضافة المسمى الى الاسم أمر ثابت وارد منصوص عليه
في كلام الأئمة كما في اضافة الاسم الى اللقب كسعيد كرزو الجمل عليه هاهنا لا يصد عنه معقول
ولا منقول مع موافقة الواقع واغادة التنبيه فان هذا الفن مسمى بالاصول فالتنبيه مجرّد
الباطل والزور عمالا التفت اليه فانه من الهباء المنشور (قوله ومن وما بعد هاهنا لقوله الخ)
قال شيخنا الشهاب البين في الحقيقة بما بعد من فن العبارة تجوز ان تسمى فليتامل وقياس

الذي كماله لكثرة الانتفاع
به فيما أمثله خبر وكثيره
وعلى كل خير مانع وأشار
بتسميته بذلك الى جمعه كل
مصنف جامع فيما هو فيه
فضلا عن كل مختصر يعني
مقاصد ذلك من المسائل
والخلاف فيها دون الدلائل
وأسماء أصحاب الاقوال الا
بسرهم ما قد ذكره لنسخته
ذكرها في آخر الكتاب
(الآتي من فن الاصول)
بافراد فن وفي نسخة بتنبيه
وهي أوضح أي فن اصول
الفقه وفن اصول الدين
المتنم بما يناسبه من
التصوف والفن النوع وفن
كذا من اضافة المسمى الى
الاسم كسهر رمضان ويوم
الجميس ومن وما بعد هاهنا
لقوله (بالقواعد القواطع
قدم عليه رعاية السج
والقاعدة قضائية كذا
يتعرف منها أحكام جزئية

ما ذكره ان يقول والمبين في الحقيقة هو القواعد لا بالقواعد في قوله بيان لقوله بالقواعد تجوز
ثم قد يقال ان اريد بالبيان ما مدلوله حقيقة ذلك الشيء فما قاله واضح وان اريد به ما يبين به
حقيقة الشيء فلا يخفى مدخلية من في ذلك لانها الدالة على ان ما بعدها هو حقيقة ذلك الشيء
وتفصيلها (قوله نحو الامر الوجوب حقيقة الخ) فان قلت لم تقدم عند التنبيل للقواعد ما يتعلق
باصول الفقه على ما يتعلق باصول الدين وعكس عند التنبيل للقواطع قلت أما الاول فله تقدم
أصول الفقه في الكتاب ولكونه المقصود بالذات أصالة من الكتاب وأما الثاني فلان القطعية
أكثر في مسائل الاعتقاد بل كلها قطعية على ما يشير اليه قوله الاتي فان من أصول الفقه
ما ليس بقطعي ولما ذكره في ذلك في أصول الدين (قوله والعلم ثابت لله تعالى) فان قلت كيف
يصح التنبيل به للقاعدة مع انها القضية الكلية وهذا ليس قضية كلية اذ كل من العلم وغيره من
الصفات الذاتية أمر واحد لا تكثرفيه في نفسه كما تقر في محله فلا يصح ان يكون موضوعا
للقضية قلت التنبيل به ليس باعتبار ظاهره بل باعتبار ما يؤول اليه من القضية الكلية اذ قولنا
العلم ثابت لله يؤول الى قولنا كل شيء معلوم لله وذلك قاعدة كلية موضوعه (فان قلت) ما الحامل
لشارح على ذلك حتى أخرج الى هذا التكلف وهذا مثل بنفس القاعدة التي هي قولنا كل شيء
معلوم لله تعالى (قلت) الحامل له على ذلك التنبية على ان المصنف كغيره أراد بالقواعد أعم مما
ذكرت بنفسها أو بما يؤول اليها بدليل تعبيره في فن أصول الدين بقوله علمه شامل لكل معلوم فان
هذا ليس قاعدة بنفسه لعدم كونه موضوعا كما تبين بل باعتبار تأويله بخبر قولنا كل شيء معلوم
له تعالى او كل شيء مشمول لعلمه تعالى وبدليل ان غيره قد يقع له التعبير بما يؤول للقاعدة لا بنفس
القاعدة كما لا يخفى على من له تتبع لغباراتهم ولا يخفى ذلك كله على الكمال اقتصر في حاشيته
على الاعتراض بأن التنبيل به محتمل نظرا لانه ليس قضية كلية اذ كل من العلم والقدر وسائر
صفات الذات أمر واحد لا تكثرفيه في نفسه كما هو مقرر في موضعه فلا يصح ان يكون موضوعا
للقضية الكلية الخ ثم قال فالتحقيق انه مسئله من مسائل اصول الدين لا قاعدة بالتفسير
المذكور اه وفيه نص صريح بان مسئله لا يجب ان تكون كلية وفيه نظرية قد صرح بعضهم في
فن المقول بأن مسئله يجب ان تكون كلية فليست كما رأيت في قطعه قال ما فيه وتمثيلها
بالعلم ثابت لله تعالى مؤول بالمعلوم والا فالعلم من الصفات ولا تكثر لها في نفسها اه ويغني
جملة على ما بيناه والافجرد تأويل العلم بالمعلوم لا يكفي واعلم انه لا يكفي في كلية القضية هنا
بمجرد كلية موضوعها كما يتوهم من هذا الكلام والادخل فيها الجزئية والطبيعية لكلية
الموضوع في كل منهما بل لابد فيها مع كلية الموضوع من كون الحكم على الأفراد على الطبيعة
وان يبين فيها ان الحكم على جميع الأفراد وحينئذ فلا بد في كون قولهم الامر للوجوب
قاعدة من حمل ال في الامر على الاستقرارية فتأمل (قوله والقاطعة بمعنى المقطوع بها
كعبشة راضية من اسناد ما هو للفاعل الى المفعول به الخ) فان قلت فيه تناقض لان قوله
بمعنى المقطوع بها يقتضي انه لا يجوز في الاسناد بل في المسند عكس قوله من اسناد ما هو
للفاعل الخ فانه صريح في ان التجوز في الاسناد قلت لم يرد بقوله بمعنى المقطوع بها انها
هنا مستعملة بهذا المعنى حتى يحصل التناقض بل أراد بذلك بيان الفواعل في الواقع

نحو الامر الوجوب حقيقة
والعلم ثابت لله تعالى
والقاطعة بمعنى المقطوع
بها كعبشة راضية من
اسناد ما هو للفاعل الى
المفعول به للاسناد الفعل
اهما

حتى يظهر التجوز في الاستدلال (قوله كالعقل) في التمثيل به للدلالة بجوزها إذا الدليل
 ليس هو نفس العقل بل مقدمات يحكم العقل بها ويمكن جعله على حذف مضاف أي كنظر
 العقل أو تأويله بالمفعول أي المعقول وهو المعنى الذي يحكم به العقل (قوله المثبت للعلم
 والقدرة) أقول فيه جعل اثبات العلم والقدرة لله تعالى من القواعد لأن قوله كالعقل الخ
 تمثيل لدلالة القواعد على ما ورد على قوله السابق والعلم ثابت لله تعالى وبحسب ما
 بما أجيب به عن ذلك فالمعنى كالعقل المثبت لقاعدة العلم والقدرة أي للقاعدة المتعلقة بالعلم
 والقاعدة المتعلقة بالقدرة أي كل شيء معلوم لله تعالى وكل يمكن مقدوره لله تعالى فليست
 (قوله والنصوص والاجماع) يفيد أن كلام النصوص والاجماع قد يفيد القطع وسبب
 بيان الأول قبيل المنطوق والمفهوم والثاني في باب الاجماع (قوله المثبت للبعث والحساب الخ)
 قال شيخنا الشهاب القضاة في هذه الأمثلة هي قولك البعث ثابت بالحساب ثابت القياس بجهة
 خبر الواحد حجة انتهى (قلت) وصريح كلام الشارح عند هذه من القواعد فلا بد من بيان كل
 موضوعها فكان المعنى بعبث كل أحد ثابت بحساب كل أحد ثابت أي وان خص منه من
 لا يحاسب كل قياس جهة كل خبر واحد حجة (قوله حيث عمل كثير منهم ما) أي بالقياس
 وخبر الواحد ظرف لاجماع الصحابة وقوله في مثل ذلك أي القياس وخبر الواحد لئلا يفتنه بقوله
 من الأصول العامة (فان قلت) قوله مع سكوت الباقي يقتضي أن هذا الاجماع سكوتي
 والاجماع السكوتي ظني ولهذا اختلف في جحيمه كما سيأتي في باب الاجماع فكيف يصح التمثيل
 به للدلالة القطعية (قلت) قد أشار الشارح بقوله متكرر أشانه الخ إلى أن هذا الاجماع ليس
 من السكوتي الظني لامتياز عنه بتكرار العمل به وشيوعه وكون المسكوت عليه من الأصول
 العامة وذلك يوجب القطعية عادة فقوله وفاق عادة أي قطعاً فليست أم (قوله وفيما ذكره من أن
 الأصول قواعد قواطع تغليب فان من أصول الفقه ما ليس بقطعي كجعية الاستصحاب
 ومفهوم المخالفة) فيه جهتان أحدهما ما أورده السكوتي في حيث قال والقطعية نادرة تكون
 بالنظر إلى متن الدلائل كآيات الكتاب والاحاديث المتواترة والاجماع المنقول تواتراً ونارة
 بالنظر إلى الدلالة وإن كان المتن ظاهراً ونارة بالنظر إلى وجوب العمل المظنون للمعتمد فانه قطعي
 العمل إذا لجوز له الإمداد عنه فعلى هذا جميع القواعد قطعية ولا حاجة إلى دعوى التغليب
 كما فعل بعضهم لأن التغليب مجاز لا يرتكب الا عند تعدد الحقيقة انتهى (وأقول) هذا الكلام
 منه أوضح دليل على مجازفته وعدم تأمله وأن مزيد الجواز أوقعه في المبادرة إلى التسليم بالخطأ
 الواضح والغلط الفاحش فانه لو أحسن التأمل واستعمل الفهم اعلم أن وصف القاعدة
 بالقطعية بالنظر إلى قطعية متن أدلتها مجاز لانه من باب وصف الشيء بوصف ما يعلق به وذلك مجاز
 قطعاً ووصفها بذلك بالنظر لوجوب العمل فأي حقيقة في هذا التخصيص من الجواز الذي
 لا يرتكب الا عند تعدد الحقيقة كما قال وهذا بخلاف ما اقتصر عليه الشارح من وصفها
 بالقطعية لقطعية أدلتها لأن القطعية حينئذ متعلقة بها نفسها وإن كانت بسبب تعلقها بأدلتها
 بخلاف النوعين الآخرين فان القطعية لم تثبت لها نفسها مطلقاً وإنما ثبتت لاصريته معلق
 بها على أنه لا ينبغي أن التجوز لازم هنا مطلقاً لانه من باب استناد ماله إلى المفعول كما ذكره

والقطع بالقواعد بقطعية
 أدلتها المينة في محالها
 كالعقل المثبت للعلم
 والقدرة لله تعالى والنصوص
 والاجماع المثبتة للبعث
 والحساب وكاجماع الصحابة
 المثبتة لجهة القياس وخبر
 الواحد حيث عمل كثير منهم
 به مما متكرر أشانه ما
 سكوت الباقي الذي هو
 في مثل ذلك من الأصول
 العامة وفاق عادة وفيه
 ذكره من أن الأصول
 قواعد قواطع تغليب فانه
 من أصول الفقه ما ليس
 بقطعي كجعية الاستصحاب
 ومفهوم المخالفة

الشارح المحقق فأى فرار من الجواز الذي لا يرتكب الا عند نعمة الحقيقة كما قاله الكوراني
والعجب انه لم ينسب لقوله من اسناد ما هو للفاعل الى المفعول به مع وضوح معناه في نفسه ومن لم
يجعل الله نورا فخاله من نور هذا ولا يخفى ان من تتبع صنيع الأئمة علم قطعاً انهم حيث أطلقوا
إضافة القطعية الى المعاني انما يريدون قطعاً في نفسهم لا باعتبار من دليلها ولا وجوب
العمل بها فليتامل * وثانيهم او هو ما خطر لنا ان ماذا كره من التغليب معنى على ماذا كره أيضاً من
ان من في قول المصنف من فن الاصول للبيان وهو غير لازم بل هو ان تكون للتبعض حالاً من
القواعد والباء في القواعد للملابسة حالاً من فاعل الاتي والتقدير الاتي في حال كونه ملتبساً
بالقواعد القواطع حالاً كونه لبعض فن الاصول وذلك لا يقتضي ان يكون جميع ما فيه قواعد
قواطع حتى يحتاج الى دعوى التغليب اللهم الا ان يكون ماذا كره من البيانية هو الظاهر من
العبارة أو يكون ارتكابه لانه أحد الجائزين وان لم يترجح هو أو يمنع غير فليتامل (قوله)
كمقدمة أن الله موجود الخ) فيه أمران الاول ان هذا يقتضي انه لا يجب كنية المسائل خلاف
ما تقدم تصرح بعضهم به * والثاني قال شيخنا الشهاب الظاهر ان الاضافة بيانية وان العقيدة
بمعنى المعتقد أي كمقدمة وان الله موجود الخ والداعي لذلك الملازمة مع قوله ومن أصول الدين
ماليس كذا اهـ أي والذي من أصول الدين المسائل المعتقد لانه نفس الاعتقاد (قوله من غير
الباس) أي في التعبير بالاصلي بخلاف التعبير بالاصولين فانه ملبس بجميع الاصول وفيه بحث
لان الاصولين بيا واحدة والجمع يائي فابن اللباس اللهم الا ان يقال كونه بيا واحدة
لا يمنع امكان اللبس لانه قديهل عن كونه بيا واحدة وفيه نظر لانه يمكن مثل ذلك في الاصولين
اذ يمكن ان يتوهم انه جمع أصلي بناء على الذهول عن كونه بيا واحدة وتوهم انه بيا من
ولا يقتضي ان يراد بالجمع جمع الاصول لانه لا يجمع بالواو والنون اللهم الا ان يقال كون الاصول
لا يجمع بالواو والنون لا يمنع وقوع اللبس اذ قد يتوهم جوازاً ووقوعه خطأ ولا يخفى ما فيه
(قوله من تلك الاحاطة) فالكمال متعلق بقوله بلوغ أصحاب الاجتهاد في فيه وفي قول
المصنف البالغ من الاحاطة بالاصليين يحتمل كونه بيا بمعنى في نحو أروني ماذا خلقت من الارض
أي في الارض وكونها للغاية نحو قربت منه أي اليه وكونها بيانية انتهى وقوله وكونها للغاية
فيه نظر اذ للغاية لا تقتضي التلبس بالجور ولا حقاً لوجهات فيكون المعنى المقصود وقوله
وكونها بيانية قال شيخنا الشهاب فيه نظر ظاهر وقد أهمل كونها تبعيضية وهو الظاهر
وتقريره ان الاحاطة بالاصليين يقال بالتشكيك على مراتب فالكتاب بالغ من تلك المراتب بلوغ
ذوى الجاهة منها وهي المرتبة القصوى انتهى (قلت) وقد أهمل الاستداه وهو يمكن أيضاً
(قوله الوارد من زهاء مائة مصنف منها لا يروى وغيره) أقول فسر الشارح الوارد بالجائي وهو
صحيح لا غبار عليه لان المراد بالجائي هنا الحصول لخاص المعنى الحاصل من قدر مائة مصنف
تقريرا وهذا موافق في المعنى لما كثر في كلامهم من نحو قواهم اختصرته أو أخذته أو جمعتها من
كذا غاية ما يلزم استعمال الوارد في معنى مجازي علاقته المزوم اذ يلزم من الورد حصول
الوارد وقدرته استحالة الورد الحقيقي ولا غبار على استعمال المجاز مع تحقق علاقته وقدرته
خصوصاً مع موافقته في المعنى لما كثر في كلامهم ونحو صامخ طباق البلاغ على انه بالغ من

ومن أصول الدين ماليس
بقاعدة كعقيدة ان الله
موجود وانه ليس بكذا
سباني (البالغ من الاحاطة
بالاصليين) لم يقل الاصولين
الذي هو الاصل اشارة
للتخفيف من غير الباس
(مبلغ ذوى الجاهة) بكسر
الجيم أي بلوغ أصحاب
الاجتهاد (والشهير) من
تلك الاحاطة (الوارد) أي
الجائي (من زهاء مائة
مصنف) بضم الزاي والمد
أي قدرها تقريبا

الحقيقة مع ان الجوز لازم هنا بكل حال اذا المعنى الحقيقي غير متصور هنا وأعرب منها لاجل لانه
أبلغ من اعرا به مفعولاً به للوارد لان كونه منها لا يقتضي من كثره قوائمه ومن يدعوانه
ما لا يقتضيه كونه ورد المثل كما لا يقتضي الا ترى ان وصف زيد بأنه بحر أبلغ من وصفه بأنه ورد
الجوز بل لانسبة بينهما وانما حمله اعني منها على الاستعارة الحقيقية دون التشبيه البليغ
لان هذه الاستعارة أبلغ منه كما يطبق عليه البلغاء ولا يرد عليه أن ترشح الاستعارة يجب
أن يكون مستعملاً في معناه الحقيقي وقد جعل ترشح هذه الاستعارة أعني قول المصنف يروى
ويجوز على معناه الجوازي بدليل قوله لا تأتي ومن استعمال الجوع والعطش الخ لان زعم
وجوب ما ذكره منوع كما سخره وانما قدر مفعول يروى كل عطشان دون من ورده مثلاً لانه
أنسب ان معنى يروى يزيل العطش وتعلق ازالة العطش بالعطشان أنسب من تعلقه بنحو
من ورد كما لا يقتضي وأعم اذ يشمل غير الوارد أيضاً وأبلغ اذ تعليقه بكل عطشان دون كل وارد
اشارة الى أنه بلغ من الكثرة الى أن عم جميع البقاع بنحو قبضانه ونق له فم كل عطشان من
الواردين وغيرهم وكذا يقال في تقدير مفعول يزيل جوعاً ولا يقتضي على عاقل بعد ما نقرر
ظهور تقرير الشارح لهذا المحل وحسنه ودقته وانه لا اعتبار عليه ولا تكلف فيه بوجه من
الوجوه يستند اليه فزعم الكمال ان فيه تكافؤاً لا يقتضي على الفطن زعم فاسد وتوهم خاطئ
كاسد لا يجده شبهة فضلاً عن حجة فيا ليت شعري أى تكلف فيه وأى فطن يتوقف في محاسنه
الكثيرة واطاقه الغزيرة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وقد علم محققنا ان الوارد من قبيل
الجواز المرسل ولما جاز الكمال ان يكون منها لا منه واما الوارد على المقعولة وان يكون كل
منهما استعارة وبين ذلك اعترضه شيخنا الشهاب فقال قوله والوارد استعارة كذب **بكون**
استعارة مع ذكر الطرفين انتهى (وأقول) قد يجاب عنه بأن ذكر الطرفين انما يمنع الاستعارة
اذا كان على وجه ينفي عن التشبيه لاطلاقها وهذا جواز الاستعارة في القمر من قوله

لا تنجوا من بلى غلاته * قد زار زياره علي القمر

مع ذكر الطرفين واعتبر ذروا عن ذلك بما ذكرنا فيما لم نرأيت الكمال في قطعته جونا لخالبة
من غير قبح لها (قوله من زهونه بكذا) قال شيخنا الشهاب مصدره الزهوا واما الزهوا فهو
اسم للقدرة الذي يحز به الشيء ويقدربه لالمطلق القدراته هي (قوله يعني يشبع) اشارة الى
الجواز والتفسير بالاشباع بمعونة المقام وقوله الذي من صفته الخ اشارة الى العلاقة وهي
السببية فان الاتيان بالميرة سبب في الجملة لا لاشباع (قوله الى ما هو فيه) تخصيص للمفعول
المحذوف لعدم امكان التعميم الى غير ما هو فيه (قوله الذي من صفته انه يشبع) اشارة الى
علاقة استعمال يبر معنى يشبع وهي السببية (قوله بقراءة السياق) أي سياق المدح
(قوله ووجهه بالارواء الخ) جواب ما قد يقال المثل الماء وهو لا يشبع وحاصل الجواب أن
من الماء ما يشبع أيضاً (قوله ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما) لم يذ كر مثل
ذلك في قوله يروى ويبر فانهما أيضاً مستعملان في غير معناهما ما لا يعلم بذلك بما ذكره في الجوع
والعطش لانها ثابتان اذ كان في المعنى (قوله ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما
المعروف كما هنا الخ) اعترضه شيخنا الشهاب اعتراضاً حسب بل أجزم انه مسبوق به من

من زهونه بكذا أى حرورية
حكاه الصغاني قلبت الوارد
همزة تطرّفها اثر الف رائدة
كافى كساء (منه لا) سال من
ضمير الوارد (يروي) يضم
أوله أى **كل** عطشان
الى ما هو فيه ويبر بفتح اوله
يعنى يشبع كل جائع الى
ما هو فيه من ما رآه اناهم
بالميرة أى الطعام الذى من
صفته انه يشبع فحذف
مفعولى الفعلين للتعميم مع
الاختصار بقراءة السياق
والمثل عين ما تورد وصفه
بالارواء والاشباع كافى
عن ما نزم من فانه يروى
العطشان ويشبع الجوعان
ومن استعمال الجوع
والعطش في غير معناهما
المعروف كما هنا قول العرب
سجت الى لقائك أى اشتقت
وعطشت الى لقائك أى
اشتقت حكاه الصغاني

شيخنا العلامة فقال ما نصه اعلم أن جعله نهلا حالاً من ضمير الوارد العائد على جمع الجوامع
 موجب كونه نهلا تشبيهاً بليغا يحذف الأداة وتكون كل من يروي ويمر مستعملاً في معناه
 الحقيقي إذا التقدير حينئذ الوارد جمع الجوامع من قدر مائة مصنف حالة كونه كنهل من واصل
 عطشان ومشبع لكل جوعان وجعل نهلا على تقدير الحالية المذكورة اسم مارة بتحقيقه
 سهو عن كونها ما تضمن تشبيه معناه أي ماعنى باللفظ واستعمل فيه بما وضع له فاذكر من
 أن كلاماً من جائع وعطشان مستعمل في غيره معناه المعروف مبني على السهو المذكور على أنه
 لو صح كون نهلا استعارة وجب كون يروي ويمر تشبيهاً وهو مستعمل في معناه اذ هو الوصف
 الملائم المستعار منه بل صرحوا بأنه غير مجاز وضابط الفرق بين التشبيه والاستعارة قال
 التفتازاني إن اسم التشبيه في الاستعارة يكون مستعملاً في معنى التشبيه مراد به ذلك بحيث
 لو أقيم مقامه اسم التشبيه استقام الكلام وفي التشبيه يكون مستعملاً في معناه الحقيقي مراداً
 به ذلك ثم قال في قوله تعالى وما يستوي البحران هذا عذب إلى قوله مواخر دلالة قاطعة على أن
 المراد بالبحرين معناهما الحقيقي فيكون تشبيهاً أي لا يستوي الإسلام والكفر اللذان هما
 كالجهرين الموصوفين قال وقد خفي هذا البيان على بعض الأذهان فذهب إلى أن هذه الآية من
 قبيل الاستعارة اه لفظ شيخنا (وأقول) من العجب أنهم تجرؤا على هذا الإمام وبالغوا في حقه
 بما هو كسر اب ببقية بحسبه الظمان ما حتى إذا جاءه لم يجد شيئاً واعلم أن صاحب التلخيص
 قد فسّر في ابضاحه الاستعارة بقوله ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له قال والمراد بمعناه ما عني
 باللفظ واستعمل اللفظ فيه قال فلهي هذا لا يتناول قولنا ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له اللفظ
 المستعمل فيما وضع له وإن تضمن تشبيه شيء به فحوز يداً سداً ورأيت زيدا أسداً ورأيت به أسداً
 لأنه إذا كان معناه عين المعنى الموضوع له لم يصح تشبيه معناه بالمعنى الموضوع له لاستحالة تشبيه
 الشيء بنفسه قال في المطول وفيه نظر لأننا لا نسلم أن أسداً في فحوز يداً سداً مستعمل فيما وضع
 له بل مستعمل في معنى الشجاع فيكون مجازاً واستعارة كما في رأيت أسداً يرمي بقريته حمله على
 زيد ولا دليل لهم على أن أداة التشبيه هنا محذوفة وأن التقدير زيد كالأسد إلى آخر كلامه
 ومنه قوله فقولنا زيدا أسداً له زيد رجل شجاع كالأسد فخذنا التشبيه واستعملنا التشبيه به
 في معناه فيكون استعارة اه وبعبارة التلخيص ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور أيضاً
 لكونه مستعملاً في التشبيه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في المعنى الحقيقي ليقترن إلى تقدير
 أداة التشبيه الخ اه والحاصل أنه ذهب في فحوز يداً سداً عما وقع اسم التشبيه به خبراً عن اسم
 التشبيه حقيقة أو حكماً كما في الحال إلى أنه استعارة وهو ما نقله غيره عن المتأخرين من المحققين
 من غير منازعة حيث قال في كلام ذكره ما نصه هذا رأى السلف من علماء البيان في زيد أسداً
 أي وفحوه وهو أنه تشبيه بليغ يحذف الكاف وأما المحققون من المتأخرين فقد ذهبوا إلى
 أن أسداً استعارة للرجل الشجاع اه وأما رد السديد عليه في ذلك فهو على تقدير لزومه لا يمنع
 كونه مذهباً للمتأخرين من المحققين يصح اتباعهم فيه مع أن جميع ما احتج به في رده يؤخذ
 رده من مجموع الحواشي كما هو معلوم للمتبع لها ولولا مزيد الإطالة لاستوفينا ذلك وقد أطلب
 البهاء النسبكي في عروس الأفراح في تجويز الاستعارة بوجهه قلبه وأخرى عقلية وجعل من

الأولى ان المصنف يعني صاحب التلخيص وكل من تكلم في قوله تعالى فجعلناها حصيدا كأن لم
 تنس بالأمس وقوله تعالى فأصبح هشما تذروا الرياح جعل حصيدا وهشما استعارة قال وهو
 يناقض قولهم اذا وقع المشبه به خيرا أو لا يفسد تشبيها وان الرماني وغيره جعلوا من
 الاستعارة وآتيناهم الذنابة مبصرة مع ان مبصرة حال وان الرماني والامام نضر الدين والزيجاني
 جعلوا منه بمعنى من الاستعارة قوله تعالى وسراجا منيرا وان كان حالا وان الزمخشري جعل منها
 قوله تعالى نساؤكم حرث لكم حيث قال مانسه وهذا مجاز تشبيه بالجارث فان في كل
 استعارة تشبيها معنويا وقوله تعالى وسيد او حصورا فقال استعارة الحصور ولي لا يدخل في اللعب
 وان جماعة جعلوا منها قوله تعالى هن لباس لكم وان التبوخي في الاقصى القريب عن حزم
 بن زيدا أسد استعارة وان عبد اللطيف البغدادي قال في قوانين البلاغة التشبيه مصرح
 بصرفه والاستعارة ان يطلق على المشبه اسم المشبه به من غير تصريح بأداة التشبيه فيقال زيد
 أسد وبجر وغيث أو زيدا أسد في شجاعته وان النحاة عن آخرهم ذكروا في نحو زيدا هير شعرا
 ما يشهد لانه استعارة وان ابن مالك قال في شرح الكافية اذا قلت مشيرا الى شخص هذا أسد
 فقصه ثلاثة أوجه أحدها تنزيه منزلة الأسد بالعدة دون أداة تشبيه والثاني ان ينوي أداة
 التشبيه اي زيدا مثل أسد وفي هذين الوجهين لا ضمير في أسد الثالث ان يتأول أسد بصفة واقية
 بمعنى الأسدية ويجري مجرى ما أولته به فيضمحل الضمير ما اذا أشرت اليه وان مقترن فلا يضمحل
 ضمير الا يقال انما يجوز ان مالكا الاستعارة في هذا الاسد لان اسم الإشارة لا يصدق عن الحقيقة
 كما ان زيدا يصرف لانه قول قد مثل بقوله ان القتي سبع واللسان كزيد في صرفه عن
 الحقيقة وان المصنف يعني صاحب التلخيص ذكر في قوله صلى الله عليه وسلم وهم يد على من
 سواهم انه استعارة وهو عكس ما ذكره هنا وان صاحب موارد البيان جعل من المجاز قوله
 تعالى أمهاتهم من قوله وأزواجه أمهاتهم وقوله تعالى نساؤكم حرث لكم وقول النبي صلى
 الله عليه وسلم النساء حباثل الشيطان والشباب شهلة من الجنون والمسلم من آخيه فهل
 تحكم المشايخ على جميع هذه الطوائف وخولاء الأئمة في جميع هذه المواضع بالخطا واسم
 كاحكمه وبذلك على الشارح أو يحضون بذلك الشارح سبحانه الله عما يصفون وجعل من
 الثانية ان الاصوليين مختلفون فيما اذا دار الامر بين المجاز والاضمار أيهما أولى وذلك في مطلق
 المجاز وفي علم أصول الفقه اما الاستعارة التي هي أشرف أنواع المجاز فانها مقدمة على
 الاضمار ولا سيما ونحن في علم البيان الذي الاستعارة فيه هي الاصل وهم يجمعون على ان
 الاستعارة خير من الاضمار وان تجوز الاستعارة لا يحتاج لدليل لانه مجاز شائع فكما يجوز
 أن تقول يا بني أسد زيدا الاستعارة يجوز أن تقول زيدا أسد وهذا قياس جلي قال وما يظن من
 الفرق بينهما ما يجب عنه وان حاصل كلام الزمخشري والسكاكي وصاحب التلخيص ومن
 تبعهم ان نحو زيدا أسد انما لم يكن استعارة لاستناع امكان حل الكلام على الحقيقة وان من
 شرط الاستعارة امكان حل الكلام على الحقيقة في الظاهر وتناسي التشبيه ولا حاصل لما قالوه
 لانا نقول ليس من شرط الاستعارة ذلك بل لو عكس وقيل لا بد من عدم الصلاحية كان أقرب
 لان الاستعارة مجاز لا بد له من قرينة فان لم تكن قرينة امتنع صرفه الى الاستعارة وصرفناه

الى حقيقة وانما تصرفه الى الاستعارة بقرينة غير ان تلك القرينة تارة تكون معنوية حالية
 مثل رأيت أسدا وتارة تكون انظرية مثل زيد مجبرا عنه بالاسد فانه قرينة تصرف الاسد عن
 ارادة الحقيقة وايضا فانما نجد اللفظ في كثير من المواضع لا يصلح للحقيقة ويسمونه استعارة
 ولا يكادون يترددون فيه كقولك تكلم الاسد ورعى الاسد بالنشاب وكيف يمكن تناسي
 التشبيه في مثله وايضا فليس كل ما وقع خبر المبتدا يمنع حمله على الحقيقة فانك اذا قلت هذا
 أسدا والذي في داري أسد ونحو ذلك مریدا زيدا فقد وقع الاسد خبر مبتدا ومع ذلك لا يمنع
 حمله على حقيقة فكان ينبغي أن يسمى استعارة فالمعنى الذي قالوه لا يستقرهم في كل خبر الا ان
 كان مقبلا بذلك وتركوه لوضوحه وايضا فالعلة التي ذكروها بينهما موجودة في الصفة التي
 لا تصلح أن تجري بالحقيقة على موصوفها نحو رأيت رجلا مجرا ومررت بزيد الجبر ومع ذلك
 هو عندهم استعارة لا تشبيه لانه ليس في حكم الخبر وايضا فصار زيدا أسدا استعارة كما صرح به
 المصنف يعني صاحب التلخيص في الكلام على ان الاستعارة مجاز لغوي مع ذكر طرفي التشبيه
 ووجود ما ذكره فقط لظهور ان كون زيدا أسدا استعارة مذهب صاحب المطول والتاويل
 وناهيك به وبهم ايل ومذهب غيره من متأخري المحققين كما تقدم نقل بعضهم له عنهم بل وغيرهم
 من تلك الطوائف المتقدمة كما سمعت نقل اليها السبكي له عنهم بل وصاحب التلخيص نفسه في
 بعض المواضع كما تقدم في كلام اليها ايضا فهل يدور على ما قلنا مع ذلك ان يحكم بالاسم وعلى من
 جرى على هذا القول الذي بهذه المترلة خصوصا مثل هذا المحقق الثبت كلا والله لا يصدر هذا
 الحكم الا عن سموعه وعقله وعدم اطلاع على حقيقة الحال مع التشاهل بالاسارعة الى تحطئة
 الائمة وعدم الثبت الواجب واعلم ايضا ان الترشيح لا يجب ان يكون مستعملا في معناه
 الحقيقي واهذا لما قال في المطول قبل قوله فصل في شرائط حسن الاستعارات بنحو ورتين
 مانعه وما يدل على ان الترشيح ليس من المجاز والاستعارة ما ذكره صاحب الكشاف في قوله
 فعلى واعتصموا بحبل الله الاية انه يجوز ان يكون الحبل استعارة لهذه والاعتصام
 استعارة للوقوف بالهدى وهو ترشيح لاستعارة الحبل بما يناسبه قال السيد قدس سره انما اعاد الى
 ان صاحب الكشاف جوزي الترشيح كونه حقيقة ومجازا كما في قرينة الاستعارة بالكناية قوله
 أن يقول عبارة الكشف بان المراد هو ترشيح فقط فان الاول مع كونه ترشيحا في الجملة
 استعارة ايضا وان كانت تابعة لاستعارة الحبل للعهد اه وقد تابع صاحب الكشف على ما
 جوزة غيره وزاد بعضهم كالهلامه في القاسم السمرقندي في رسالة له تجوز كونه مستعارا من
 ملائم المستعار منه ملائم المستعارة ويكون ترشيح الاستعارة مجزاة عنه عبر عن ملائم المستعارة
 بلفظ موضوع للملائم المستعارة منه فعلم انه يجوز فيه ثلاثة اوجه الحقيقة والمجاز والمرسل
 والاستعارة كما صرح بعضهم بالوجه الثلاثة وبين جريانها في الآية المذكورة واذا اتفرد
 ذلك ظهر لك كل الظهور ان جواز كون ما ذكرنا استعارة قول ذهب اليه طوائف من المتقدمين
 والمتأخرين وانه قول متأخري المحققين واختاره مثل المولى سعيد الدين وان الحكم بسموم من
 من جرى عليه كالمشارح المحقق خطأ واضح لا منشأ له الا عدم الاطاعة بحقيقة الحال واهمال
 الثبوت الواجب وان جميع ما اطلنا به شيخنا الشهاب وفاقا لشيخنا العلامة لم يقع شيء منه في

محله وان مازعه من وجوب كون من لا تشبها بليغا على تقدير الحالية مخدوع بل غلط بل يجوز
 على ذلك التقدير ان يكون استعارة على هذا القول المذكور واما استدلاله على ذلك بقوله
 اذ التقدير حينئذ الخ فلا يسمي ولا يغني عن جوع فانه مجرد دعوى خالية عن الدليل ومثله بما
 لا يلتفت اليه عند اهل التحصيل بل كون التقدير ذلك مبني على تقدير التشبيه البليغ دون
 تقدير الاستعارة فلا يصح اثباته به ومن ان جعل من لا على تقدير الحالية استعارة سهو عن
 كونها الخ هو السهو لانه لا مانع من ان يشبه هنا ما عني باللفظ واستعمل فيه أى المعنى المجازي
 بما وضع له ولا من ان هذا هو المراد من أين جاء السهو عما ذكر فان بنى زعمه السهو على مازعه
 أولاً من وجوب كونه تشبها بليغا فيكون الوجوب المذكور مانعاً من أن يشبه ما عني باللفظ
 واستعمل فيه بما وضع له لان اللفظ حينئذ مستعمل فيما وضع له فلا يصح أن يشبهه بما وضع له
 لان الشئ لا يشبهه بنفسه بطل قوله عن كونها ما تضمن الخ كما لا يخفى لان كونها ما تضمن الخ ليس
 هو المانع على هذا التقدير بل المانع وجوب ما ذكر بل كان الواجب على هذا أن يقول سهو
 عن امتناع الاستعارة لوجوب التشبيه فتدبره لئلا تغلط فيه واما قوله فما ذكر من أن كلامه
 جائع وعطشان مستعمل في غير معناه المعروف مبني على السهو المذكور فهو قطعاً سهو لان
 استعمال ذلك في غير معناه لا يخفى على كون من لا استعارة لان زعمه انه ترشح على هذا التقدير
 وان الترشح يجب استعماله في معناه فتأمل ومن انه لو صح كون من لا استعارة وجب كون يروى
 وغير ترشحها وهو مستعمل في معناه الخ مدفوع بل غير صحيح لانه ان اراد انه يجب استعماله في
 معناه وانه لا يجوز كونه مجازاً مرسلأ أو استعارة فهو مردود لما تقدم وانفخا عن صاحب
 الكشف وغيره من جواز ذلك أيضاً وان اراد انه يجوز ان يكون مستعملاً في معناه وان يكون
 مستعملاً في غيره على وجه المجاز المرسل أو الاستعارة بطل الاعتراض بذلك على الشارح وهو
 ظاهر لانه لا ينافي ما ذكره واما قوله وضابط الفرق الخ فلا يدح فيما ذكره الشارح لجريان ضابط
 الاستعارة المذكور هما فانه يجوز ان يكون من لا الذي هو اسم التشبيه به مستعملاً في معنى
 التشبيه الذي هو كتاب كثير اقواله جميع القرائد ولو اقيم مقامه اسم التشبيه استقام الكلام
 اذ التقدير حينئذ الخ الورد جمع الجوامع من قدر مائة مصنف حال كونه كتاباً كثير القوائد جميع
 القرائد ولا شبهة في استقامة ذلك وكذا قوله ثم قال في قوله تعالى وما يستوي البحران الخ لا يدح
 أيضاً فيما ذكره لان امتناع ارادة المعنى المجازي فيه لمانع لا يتحقق مثله هنا وهو ما ذكره في المطول
 بقوله لان قوله تعالى ومن كل تاكون الجاهل يا وتسخرونه اي يني عن انه قد صدق
 التشبيه للاستعارة و اراد تفصيل البحر الا باج على الكافر بانه قد شارك العنذب في منافع
 والكافر خلو عن المنفعة اه على انه قيل ربما يعترض عليه لجواز ان يكون قوله تعالى ومن
 كل تاكون ترشحاً للاستعارة أو ابتداء كلام اه فقد انضح بما لا مزيد عليه صحة كلام
 الشارح وحسنه وبراهنه بما نسب اليه من السهو غاية ما في الباب انه جرى على أحد مذهبين
 اختاره مثل المولى سعد الدين وعليه طوائف من المتقدمين والمتأخرين ونقل عن متأخرى
 المحققين ومثل ذلك مما لا يصدر الحكم بالسهم وفيه من عاقل بل من غافل ذاهل وبالله التوفيق
 فان قلت قد انضح غاية الانضاح صحة كلام الشارح وسقوط الاعتراض عليه رأينا

ما الحكمة في إثباته الجدل على الاستعارة دون التشبيه البليغ وفي مخالفة الجمهور في ذلك قلت
الحكمة أن الاستعارة أبلغ من التشبيه البليغ كما يناء فيما سبق كما أنها أبلغ أيضا من جعل
منها مفعول الوارد إذ لا خفاء في أن وصف الشيء بأنه مثل غيره هو وصفه بوجهه بوجهه بوجهه بوجهه
أن جعله مفعولا للوارد أنسب لما قدمه من تقديم البيان على المبين بأن يجعل من زهاء مائة
مصنف ياتوا لما بعده لا يقاوم المبالغة الظاهرة بوجهه حالا كما تقر بل لا يتعد شيئا منها كما لا يفتي
على المثال وبمذا ينظر رجحان ما ارتكبه الشارح زيادة على مجرد صحتته وقه دره (قوله المحيط
يزيد ما في شرحي) يحتمل أن الشرحين من جملة الكتب المذكورة في قوله مائة مصنف وإنما
صرح به لئلا يتوهم خروجها عنهم مع كثرة فوائد ما يحتمل أنهم ما زائدان عليها وهو ظاهر
قول الشارح أيضا (قوله يزيد ما في شرحي) أقول فيه أمران الأول أن المراد زيادة ما فيها
من الأحكام لا زيادة جميع ما فيها وأراد بالزيادة الأحكام والثاني أنه لا يريد عليه أنه لم يشرح
التملح بتمامه بل كل على ما شرحه والدمته ما قلنا ما شرحه والله بالنسبة لما شرحه هو فلم
يعتد به فاطلق أنه شرحه وأما تغليب أحد الشرحين لقوله على الآخر وأما أن قولك شرحي
على كذا يصدق لغة بشرح البعض من كذا فليست بالمتأمل (قوله بالتأويل بضبط المصنف) أقول
يمكن توجيهه لما فيه من وصف المزيد بالكثرة وعدم اختصاصه لمزيد الكتب بخلاف الإضافة
لقوان وصف المزيد عليها بالكثرة وتخصيصه بمزيد الكتب فإن المتبادر كون موضوع الكثير
فيها هو الكتب متعلقا بمزيد (قوله ويقتصر جمع الجوامع بمعنى المعنى المقصود منه) أقول
يحتمل أن يكون في زيادة لفظ المعنى إشارة إلى أن مسمى جمع الجوامع اللفاظ مخصوصة
كما هو مختار السيد ومن وافقه من المحققين في مسمى الكتب والابواب ونحوهما ولا كان
الظاهر أن يقول بمعنى المقصود منه بامقاط لفظ المعنى ثم ههنا امتحان الأول أن يقال لم جعل
المقصود هو المعنى دون اللفظ وهذا جعل كليهما مقصودا ويجب أن القاطلة ليست الأوسائل
لهم المعنى فلم يناسب وصفها بالمقصودية على أنه ليس في عبادة تخصيص وصف المقصودية
بالمعنى غاية الأمر أنه ساكت عن وصف اللفظ بها ثم رأيت شيئا للشهاب قال لك أن تقول
ما فائدة ذكر المعنى ويجب أن النظر إلى المعنى أو لا وبالذات وإلى اللفاظ ثانيا وبالعرض اه
الثاني أن المراد بالمقصود اما المقصود بالذات أو الأعم فإن كان المراد الأول فنخرج المقدمات
إذا ثبت من المقصود بالذات مع أن المصنف أدخلها فيه وإن كان المراد الثاني فلتدخل الخطبة
لأنها من المقصود لتترك جماعها من أسماؤه تعالى ووجهه في تأليف الكتاب والتوسل بالصلاة عليه
وذكره عليه أفضل الصلاة والسلام في ذلك ولترغب فيه والجل على الاعتناء به بما أشار إليه
فيها من أوصافه الجليلة وغير ذلك فهو من المقصود في الجملة مع أن المصنف أخرجه عنه
ويجب باختيار الأول ولا يلزم خروج المقدمات وإنما يلزم خروجها لو أريد المقصود من العلم
وليس كذلك بل المراد المقصود من الكتاب كما يشير إليه قوله منه أي من جمع الجوامع وقد
يكون الشيء مقصودا من الكتاب دون العلم والمقدمات مقصودة بالذات في الكتاب وإن لم تكن
مقصودة كذلك في العلم ولا ينافي هذا الجواب ما يأتي من قول الشارح أي في أمور متقدمة
أو مقدمة على المقصود بالذات الصريح في أن المقدمات غير مقصودة بالذات لأن المراد هناك

(المحيط) أيضا (يزيد) أي
خلاصة (ما في شرحي على
المختصر) لابن الحاجب
(والمنهاج) للبيضاوي ونافيك
بكثرة فوائدهما (مع مزيد)
بالتأويل بضبط المصنف
(كثير) على تلك الزيادة أيضا
(ويقتصر) جمع الجوامع
بمعنى المعنى المقصود منه
(في مقدمة) بكسر الهمزة
كقوله الجيش للجماعة
المقدمة منه من قدم الأوزم

بالمقصود بالذات المقصود بالذات العلم للكتاب كما هنا وبذلك يجمع أطراف كلامه ثم رأيت شيخ
 الاسلام قال قوله يعني المقصود منه أي بالذات أو بالعرض دفع لاراد الخطبة وما وصف به
 الكتاب بعد تمام المقصود منه اه وفيه نظر ظاهر لما يقتضيه من أن الخطبة مقصودة بالعرض
 ومنها ما اختاره الكتاب فالوجه ما ذكرناه من أن المراد المقصود بالذات للكتاب والارودن
 الخطبة وما ألتحق بها ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ان أريد المقصود بالذات لزم كون المقدمات
 مقصودة بالذات وسيأتي قريباً انها أمور متقدمة على المقصود بالذات وان أريد المقصود مطلقاً
 لزم كون جملة الحمد والصلاة وما اتصل به ما غير مقصودة أصلاً أي مع انها مقصودة في الجملة
 ويمكن اختيار الشق الثاني ومعنى المقصود منه المقصود بوجه اه وفي جوابه نظر أيضاً لانا
 لان ان الخطبة غير مقصودة مطلقاً بوضع الكتاب فالوجه ما تقدمناه الثالث ان نقطة من يجوز
 ان تكون صلة المقصود ولا يرد عليه انه يلزم حيث ان يكون المعنى المقصود المذكور خارجاً عن
 جمع الجوامع لان المقصود من الشيء خارج عنه وذلك احصاء هذا اللازم بناء على أن معنى جمع
 الجوامع هو الانقاط مطلقاً فان المعاني ليست خارجة عنه مقصودة منه ثم ان أريد بالمقدمات
 والكتب السبعة الانقاط المخصوصة ولم يقدّر المضاف لم يكن الانحصار من قبيل انحصار الكل
 في اجزائه ولا انحصار الكل في جزئياته ضرورياً وان الانقاط ليست اجزاء للمعنى المقصود ولا
 جزئياته بل كان من قبيل انحصار المدلول في الدال وضبطه به أو يقدر مضاف الى المعنى أي
 وتخصر عبارات المعنى المقصود في مقدمات وسبعة كتب وان أريد المعاني كما هو المناسب
 اظهار قوله كعريف الحكم وأقسامه أو قدر المضاف أي في معاني مقدمات وسبعة كتب جاز
 أن يكون الانحصار من القبيل الاول ان أريد بالمعنى المقصود جملة المعاني المخصوصة المعينة في
 الواقع وان يكون من قبيل الثاني ان أريد بالمعنى المقصود مفهومه مضافه على كل واحد من
 المعاني التي في المقدمات والكتب ويجوز أن تكون من تبعضية بناء على أن معنى جمع الجوامع
 المعاني أي ويخصر المقصود حال كونه به ضامته أي من جميع الجوامع انحصار الكل في الاجزاء
 ان أريد به جملة أو الكل في الجزئيات ان أريد مفهومه وأريد به ما بالمقدمات والكتب
 المعاني أو قدر المضاف والاخر قبيل انحصار المدلول في الدال نظير ما تقدم وأما حمل من على
 البيان فينبغي امتناعه لانه مع احتياجه الى البناء على أن معنى الكتاب المعاني يستلزم
 خروج الخطبة ونحوها عنه مع دخولها في معناه كما هو ظاهر الالهام الامع التكلف والجل
 على المبالغة وعلى هذا فالانحصار من قبيل انحصار الكل في الاجزاء أو الكل في الجزئيات
 أو المدلول في الدال على قياس ما تقدم وأما حملها على الابتدائية بناء على أن معنى جمع الجوامع
 الانقاط أو نحوها فينبغي امتناعه أيضاً لانه وجه التكلف البعيد ويقتضيه ظاهره لا يتأتى
 هنا ما قبل في قول المختصر والمطول ويخصر المقصود من علم المعاني في غناية أبواب كما لا يخفى
 على من تأمل المقامين وتفاوت التعبير فيهما خلافاً لما يروى من لم يتأمل فيهما وانما أطلقه شيخ
 الاسلام من ان الانحصار باعتبار لانه من تقسيم الكل الى اجزائه انما يتأتى على بعض
 التقديرات كما هو ظاهر المأمول فيما تقررناه (قوله معنى تقدم) لم يثبت باللازم قال شيخنا الشهاب
 لانه قد تعبدى كما في زيد تعبدى جرواء فليتأمل (قوله أي في) وروى مقدمة أو مقدمة على

بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا
 بين يدي الله وبقصد على
 قوله كقدمه الرجل في لغة
 من قدم المتعدي أي في أمور
 متقدمة أو مقدمة على

المقصود بالذات للاتفاق به افيه مع توفقه على بعضها) أقول قد بين المولى س. ع. الدين انقسام
المقدمة الى مقدمة العلم ومقدمة الكتاب وعبارته في الما قول ما نصه يقال مقدمة العلم لما
يتوقف عليه مسائل كعرفة مدغماته وموضوعه ومقدمة الكتاب لما تنفع من كلامه قدمت
امام المقصود لا ارتباط له بها واتفاق به افيه سواء توقف عليه أم لا واعدتم فرق البعض بين
مقدمة العلم ومقدمة الكتاب أشكل عليهم أمران أحتهما في القصص عنهما الى تكلف
أحدهما بيان توقف مسائل العلوم الثلاثة على ما ذكر في هذه المقدمة والثاني ما وقع في بعض
الكتب من ان المقدمة في بيان حد العلم والغرض منه وموضوعه نزعاً منهم ان هذا عين المقدمة
وهو كلام حسن صحيح وأما اعتراض السيد عليه في اثبات مقدمة الكتاب فقد ردوه كما هو
معلوم ان له اطلاع على كلامهم ولا يخفى أن كلام المصنف والشارح وافق لما قرره السيد فان
هذه المقدمات مما يتفق به في المقصود أعم من ان يتوقف عليها أولاً كما أشار اليه الشارح بقوله
مع توفقه على بعضها بعد قوله للاتفاق به افيه فتصلح ان تجعل مقدمة الكتاب متضمنة لمقدمة
العلم نعم كلام السيد صريح في ان المراد بمقدمة الكتاب الالفاظ بخلاف عبارة المصنف
والشارح لكننا نقبل الجمل على ذلك كما علم مما قررنا به قوله ويخصر في مقدمات وسبعة كتب
(قوله اذ يثبتها الاصولي نارة الخ) قال شيخنا الشهاب فيه ان امكان الاثبات متوقف على
التصور بوجه ما لا على التصور بالتعريف ويجب ان المراد امكان الاثبات والنفي على بصيرة
واقول وايضاً ذكر التعريف والحكم بالتوقف عليه باعتبار كونه وجهاً من الوجوه لا باعتبار
خصوصه على ان التعريف اعم من الحد عند أهل الميزان فهو المميز مطلقاً فقوله كتعريف
الحكم أي مميز مطلقاً وان فرض أن الواقع دلالة انما ذكر لتضمنه الميزان في الجملة ولزيادة
القائفة لا اعتبار خصوصه (قوله وسبعة كتب في المقصود بالذات) أقول فيه جشاش الأول
انه قد يستشكل كون الكتب السبعة في المقصود بالذات مع اشتمال السابع على ما ليس منه
وهو ما ختم به السابع من اوصاف الكتاب والجواب أن ما ختم به من اوصاف الكتاب
من جملة السابع وان اتصل به حساً واثباتاً المراد عرفاً بقولنا الكتاب في كذا مثلاً اما ان
كذا هو المقصود بالذات وامانه في كذا وما يناسبه وعلى التقديرين فلا يضر اشتماله على شيء
آخر والثاني ما اشتمر من اشكال الظرفية في امثال ذلك اذ ليست الكتب التي هي آفاظ
مخصوصة على المختار منظر وفرة في المقصود المذكور الذي هو معان مخصوصة بل العكس اقرب
ولذا اشتمر أن الالفاظ قوالب المعاني وان لم تكن الالفاظ ظروفاً حقيقية للمعاني بل غاية الامر
اتحاد وال عليها والجواب من وجوده الاول جل مثل ذلك على الاستعارة بالكناية بان شبه الدال
والمدلول وهما هنا الكتب السبعة والمقصود بالذات المذكور بالظرف والمظروف تشبيهاً مضمراً
في النفس بجامع الارتباط بين الشئين في كل منهما ولم يصرح بشئ من أركان التشبيه سوى
المشبه وهو الدال والمدلول ودل على التشبيه بذكر ما يخص المشبه وهو انقطة في والثاني جل
ذلك على الاستعارة التبعية بان شبه الحالة التي بين الدال والمدلول بالحالة التي بين الظرف
والمظروف ثم استعمل في المشبه انقطة في بقرت الاستعارة أولاً في الحال وتبعيتها في انقطة في
والثالث جل على الاستعارة التثنية بان شبه الصورة المنزعة من الدال والمدلول وارتباط

المقصود بالذات للاتفاق
به افيه مع توفقه على بعضها
كتعريف الحكم وأقسامه
اذ يثبتها الاصولي نارة وتنفها
أخرى كاسياف (وسبعة
كتب) في المقصود بالذات

احدهما بالآخر بالصورة المنتزعة من الظرف والظروف وارتباط أحدهما بالآخر فاستعبر
 للمثبه اللفظ الموضوع للمثبه به * والرابع حمله على التشبيه البليغ بحذف أداة التشبيه أى
 وسبعة كتب كأنها فى المقه وبإلذات أشد ارتباطها به * والخامس حمله على حذف المضاف
 والتقدير فى بيان المقصود بالذات والمراد ان اللفظ الخاص فى بيان المقه وبإلذات ولما كان
 بيانه ممكنا بغير هذه الانفاط كان البيان محيطا بها فجعل النهوى العمومى كأنه محمول الظرفى ثم
 أن أريد بالبيان المعنى المصدري فجعل شبهة اللفظ المحصور عموميا مسامحة وأن جعل البيان
 بمعنى ما يميزه فلا اشكال (قوله خمسة فى مباحث أدلة الفقه) أقول ينبغى ان تكون
 المباحث جمع مجتبه بمعنى عمل البحث وتفسير بالقضايا اذ هى محل البحث الذى هو اثبات المحمول
 للموضوع فعنى مباحث أدلة الفقه القضايا المشتملة على اثبات أحوال أدلة الفقه تلك الأدلة
 (قوله فى التعادل والتراجع) قال شيخنا الشهاب ان قلت لم عبر فى المعطوف عليه بما هو
 وسمى الأدلة وفى المعطوف بما هو وفعل المرجع ولم أفرد الاول وجمع الثانى قلت لأن التعادل
 وسمى لها فى نفسها ولا كذلك المعطوف ولاستواء المعطوف عليه واختلاف المعطوف
 بكثرة أسبابه اهـ ولا يخفى ان هذه العبارة هى عبارة المصنف الآتية فى الكتاب السادس
 والشارح انما عبر به بعبارة المصنف الآتية قاله قال والجواب انما يتعلقان بعبارة المصنف
 (قوله والسابع فى الاجتهاد) أى فى مسائله وما يتعلق بها كتعريفه (قوله وماضى اليه) أى
 الى الاجتهاد لا الى ما يتبعه قال شيخنا الشهاب لان الضم الى التبوع أولى منه الى التابع ولان
 انما دمر جمع الضمائر أولى اهـ (قوله المفتوح) قال شيخنا الشهاب بيان لان ضمه اليه بسبب
 افتتاحه بمسئلة مما يتبعه اهـ (واقول) ويحتمل ان يقال بيان لان تأخير هذا المفهوم عما
 يتبعه لمناسبة افتتاحه بمسئلة من ذلك التابع فلا يكون أصل الضم من اللزوم بالافتتاح المذكور
 كما هو اللازم على تقرير شيخنا كما يحتمل أن تكون الهاء فى وماضى اليه عائدة لما يتبعه ويوجه
 هذا الضم بالافتتاح المذكور ثم قال شيخنا واعلم أن مفتوح الشيء منه فكون المسئلة
 المذكورة من علم الكلام تغلب اذهى من مسائل الفقه قطعاه اهـ (واقول) ما ذكره من أن
 مفتوح الشيء منه كليا ممنوع فقد مر ح النوى فى ذكره افتتاح خطبة العبيد بالتكبير بان
 التكبير ليس منها وان الشيء قد يفتح بما ليس منه (قوله الكلام فى المقدمات) أقول يحتمل
 أن يكون الكلام مبتدأ اما بمعنى التكلم خبره اما فى المقدمات سواء كانت بمعنى الانفاط
 أو المعانى على أن فى السببية والمعنى التكلم الآن كائن فى شان المقدمات وبسبب بيانها واما
 محذوف وفى المقدمات صلاته والمعنى التكلم فى المقدمات أى فى شأنها وبسبب بيانها الآن
 أى كائن الآن واما بمعنى التكلم به خبره فى المقدمات فان حلت المقدمات على المعانى فى
 الظرفية ما تقدم فى الكلام على قوله وسبعة كتب فى المقصود بالذات وان حلت على الانفاط
 كانت الظرفية من قبيل ظرفية الخاص للعام لاشتماله عليه ويحتمل أن يكون خبرا عن محذوف
 أى هذا الكلام فى المقدمات فهذا اشاؤا الى الكلام اما بمعنى التكلم فالكلام المذكور
 بمعنى التكلم وفى المقدمات صلاته أو حال منه والتقدير هذا التكلم الذى يراد الآن هو التكلم
 فى شان المقدمات وبسبب بيانها أو هو التكلم حال كونه فى ذلك واما بمعنى التكلم فالكلام

خمسة فى مباحث أدلة
 الفقه الخمسة الكتاب
 والسنة والاجماع والقياس
 والاستدلال والسادس فى
 التعادل والتراجع بين هذه
 الأدلة عند تعارضها
 والسابع فى الاجتهاد الرابطة
 لها بعد أولها وما يتبعه من
 التقاليد وأحكام المقلدين
 وآداب الفتيا وماضى اليه
 من علم الكلام المفتوح
 بمسئلة التقليد فى أصول
 الدين الختم بما يناسبه من
 خاتمة التصوف (الكلام فى
 المقدمات)

المذكور كذلك وفي المقدمة حال منه أو صلافة له لان فيه معنى الفعل فيجوز ان في الطرف به
 والتقدير هذا المتكلم به الا ان هو المتكلم به في شأن المقدمات وبسبب بيانها وهو المتكلم
 به حال كونه في المقدمات وفي الطرفية حيث انما تقدم هذا ان جعلت المقدمات على المعاني فان
 جعلت على الالتقاط فالمناسب في قوله في المقدمات هو الحالية دون الصاية وفي الطرفية أيضا
 مائة قدم فليتامر فان بعض هذه الوجوه لا يتناول عن تكلف (قوله اقتضها بتعريف اصول
 الفقه) أقول فيه الجواب أحدها قال شيخنا العلامة الضمير يرجع للمقدمات فلو قال
 اقتضها واعاد الضمير على الكلام كان أوضح لان المفتوح بتعريف اصول الفقه هو الكلام في
 المقدمات اه (وأقول) التعريف من جهة المقدمات كما تقدم في كلام الشارح فتايت
 الضمير للإشارة الى بعضية التعريف منها وانها ليس هناك الا المقدمات التي منها التعريف لاشي
 آخر مفتوح بالتعريف كما توهم من تذكر الضمير في معنى الشارح أولى ان لم يكن واجبا (فان
 قلت) قد تقدم ان المفتوح به الشيء قد لا يكون منه فتايت الضمير لا يدل على بعضية التعريف
 (قلت) الظاهر والتميز من المفتوح به الشيء انه منه واما كونه ليس منه فهو احتمال يخالف
 للظاهر والتميز ثانيا أن المقدمات عبارة عن الالتقاط على ما صرح به كلام السعد الى ان
 في مقدمة الكتاب التي هي المرادة هنا على ما تقدم وعلى ما هو المناسب لكونها اجزا من الكتاب
 الذي هو عبارة عن الالتقاط على ما هو المختار فيه وحيث ان المناسب لذلك يكون المفتوح به
 الذي هو بعض منها فظنا أيضا وقد تقدم ان التعريف من بعضها فان أريد به اللفظ فواضح
 أو المعنى كان على حذف المضاف أي اقتضها باللفظ تعريف اصول الفقه فان جعلت المقدمات
 عبارة عن المعاني كالكتاب على ما هو أحد الاحتمالات فيه فلا إشكال في ثالها انه ينبغي أن يكون
 المراد اقتضها بتعريف اصول الفقه مع معرفته بفتح الراء وهو اصول الفقه بدليل انه لم يعهد
 ذكر التعريف وحده لعدم إفاضة حيث لا بد من دليل انه لا يفهم من قولنا ذكر فلان تعريف كذا
 اصطلاحا الا انه ذكر كذا وتعريفه فلا حاجة الى ما يقال لا بد من جعل الافتتاح على العرفي لانه
 لم يفتح حقيقة بتعريف الأصول بل بالمعروف أي بفتح الراء الذي هو اصول الفقه وذلك لانه اذا
 كان المراد التعريف والمعروف كان المراد الافتتاح الحقيقي لا العرفي (قوله لينصروه طالبيه)
 (أقول) لفتايل ان يقول هذا الدليل لا ينبغي افتتاح المقدمات بالتعريف نظريا عن اصول
 الفقه الذي هو المعروف وان كانت داخله في الكتاب وانما ينبغي افتتاح الكتب السبعة التي
 هي اصول الفقه ويمكن ان يجاب بان طاب اصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغي أن
 ينصروه ولا يكون على بصيرة في طلب مقدماته أيضا فقوله ليكون على بصيرة في طلبه أي
 المستتبع اطلب ما يقع فيه أو المراد بطلبيه أعم من طلبه فقه وطلب ما يقع فيه وبيان افتتاح
 الكتب السبعة به متحقق عند افتتاح المقدمات به بناء على أن المراد بفتحها به تقديمه عليه
 (قوله مسائله الكثيرة) أقول قيد بالكثرة إشارة الى دفع ما يقال لا حاجة في طلب مسائله
 الى نصوره بتعريف ان يمكن الوقوف على مسائله بدون تصور تعريفه بان تبيذه واحدة
 واحدة وغيره فروع غشيز كأن يقال له مسائل التي هي مسألة كذا ومسألة كذا وهكذا
 الى اخرها فاشار الى أن كثرة الوقوف على الوقوف على النحو ذلك الطريق ونحوه الى التصور

اقتضها بتعريف اصول
 الفقه لينصروه طالبيه
 مسائله الكثيرة

بالتعريف وفيه نظر لان الوصف بالكثرة لا ينافي الامكان بل ولا يقتضي المشقة كلياً فان
 الكثرة متحققة في نحو العشر والعشرين والخمسين والمائة والوقوف على تلك المصادر بنحو
 العدد يمكن بل ولا مشقة في بعضها أو كلها الا ان يجاب بان المراد بقرينة المقام الكثرة الظاهرة
 جد الاسيما مع تكرار المسائل من كل فن على بحر الدهور بحيث لا تقف على حده بل هي ما يبحث
 آخر وهو انه يمكن تصور كل نوع منه بانقراده وبذلك يكون على بصيرة في تطلبه كما لا يخفى الا ان
 يجاب بان ذلك في معنى تصوره بتعريفه ان لم يكن من قبيل تصوره بتعريفه فليست (قوله
 يكون على بصيرة في تطلبها) أقول لانه ان يقول ان اراد بصيرة ما فهي لا توقف على
 التعريف بل تحقق بغيره أيضاً كما يعلم بحسب حكيم عن السعدا وكما لا البصيرة فهي لا يمكن فيها
 مجرد التعريف كما يعلم مما ذكر أيضاً فالسعيد في خواشي شرح التمسكة واعلم ان الواجب
 على الشارع في كل علم ان يتصوره بوجه والا لا يمنع الشروع فيه بدونه وأما تصوره بوجه فائما
 يجب ليكون في شروعه على بصيرة وان يغتد ان ذلك العلم فائدة مخصوصة ترتب عليه سواء كان
 ذلك الاعتقاد جائزاً أو لا مما يقال في الواقع أولاً وأما الاعتقاد لما هو فائدة وغرضه في الواقع فائما
 يجب لئلا يكون تبعه مما يغتد على ما ذكرنا من انه لو زيد ادسه في تحصيله اذا كانت تلك الفائدة مهمة
 له وأما معرفته بان موضوع العلم أي شئ هو فليست بواجبة للشروع بل هي لزيادة البصيرة في
 الشروع الى ان قال قد تحققت بمناظرته ان مقدمة العلم المذكورة هي ثلاثة اشياء احدها
 تصور العلم بوجه ما أو بوجه وثانيها التصديق بقائده وثالثها التصديق بموضوعية موضوعه
 والاولى ان تجعل مباحث الاقفاط أيضاً من المقدمة لتوقف استقادة العلم واذا تد على معرفة
 اشكال الاقفاط وقد جعل من المقدمة أيضاً ان مرتبة العلم قبلها بين العلوم وبيان شرفه وبيان
 واضحه وبيان رتبة تسميته باسمه والاشارة الى مسائله الاجمالية هذه تسعة أمور غائية متعلقة
 بالعلم المطلوب وموجبة لمزيد تنبه عند الطالب ولزيادة بصيرة في طلبه وواحد منها متعلق بطريق
 استقادة اعني مباحث الاقفاط ويمكن ان يجاب بان المراد ان يكون على فرد معين من البصيرة
 وهو الفرد الحاصل بالتعريف وبان المراد بصيرة كاملة لا بصيرة ما ولا كمال البصيرة وبان العلم
 ان كون التصور بالتعريف لا حصل البصيرة يقتضي توقف البصيرة عليه بل غاية ما يقتضيه
 حصوله انه انما لتوقف فلا (قوله ان لو تطلبها قبل ضبطها) أي قبل ضبطها ايها ان يتصور
 ما بضبطها وهو التعريف كما هو ظاهر من السياق فلا اثر لما قد يقال ان مجرد ضبطها لا يقتضي
 تصورها فتطلبها بعد مجرد ضبطها لا يحصل معه الامن المذكور (قوله اصول الفقه دلائل
 الفقه الاجمالية وقيل معرفتها) فيه امور ١ الاول قال الكوراني اعلم ان حقيقة كل علم مسائله
 ثم قال قد تقررت في غير هذا العلم ان اقفاط العلم يطلق على معان أربعة الاولى ادراك الشئ والثاني
 ملكة تحصل للمدرك بعد الادراك وبعد ملا حظته للمدرك متكررة وتسمى تلك الملكة عقلاً
 بالفعول كالتحوي مثلاً فانه بعد ادراكه مسائله تحدث فيه حالة لم تكن موجودة قبل ادراك تلك
 المسائل التحوية ثم اذا توجه بالفعل الى تحصيل تلك المسائل وملاحظتها تحدث له حالة أخرى
 تكون مبدأ التفاصيل فتلك الحالة تسمى علماً اجمالياً والذي يشتملها علماً تفصيلياً وانه يطلق
 على الامول والقواعد المذكورة من حيث تعلق العلم بها والمصنف استعمل العلم في القواعد فان

ليكون على بصيرة في تطلبها اذا
 لو تطلبها قبل ضبطها لم يامن
 فوات ما يرجب وضبطها
 الوقت فيما لا يغيبه فقال
 (أصول الفقه) أي القن

ألفظ أصول الفقه وضع بأزاء العلم الباحث عن أسرار الأدلة السمعية التي هي موضوع علم
الأصول أو هي مع الأحكام على ما اختاره بعض المحققين فلا يحتاج حينئذ إلى إضافة العلم إليه
الآسانا وتوضيحا فلما قال دلائل الفقه إجمالا أي من حيث العلم به الأدلة بقول ذووسمكة أن
الدلائل الإجمالية مع قطع النظر عن تعلق العلم به نفس الفن والعلم الخاص المدون فإذا تقرر
هذا فنقول من فادى التعريف ألفظ المعرفة كما فعله البيضاوي أو قيد العلم كما فعله ابن الحارث
فقد صرح بالمراد وأمر بالمقدور ثم قال والدلائل الإجمالية هي القضايا الكلية التي يستدل بها
على المسائل الفقهية إلى أن قال فذلك الدلائل الكلية أيها المأمون يجعل كبرى الشكلى الأول
أو مقدما في القياس الاستثنائي ثم قال ثم المختار في تعريفه زيادة ألفظ العلم كما فعله الشيخ ابن
الحارث لأن العلم يستعمل في الكلمات والدلائل المذكورة كناية على ما سبقنا به بخلاف المعرفة
فإنها تستعمل في الجزئيات ثم قال في قول المصنف وقيل معرفتها قد عرفت أنه الحق وقال بعض
الشراح هنا كلاما يعضى منه بالعجب وهو أن ما ذكره المصنف أولا واختاره هو الأولى أقر به
من معناه اللغوي إذا الأصول لغة الأدلة وفادى من وجوه الأول أنك قد عرفت أن تعلق العلم
بالدلائل مما لا بد منه حتى يصير علما مدونا = الثاني أن قوله إذا الأصول لغة الأدلة غلط فاحس لأن
الأصول جمع أصل والأصل ما يبنى عليه غيره كالمدان للسقف والحقيقة للمجاز والدليل
للمدلول إذا لا يتناء أهم من الحسى والعقلى فالدليل من جملة ما صدقات الأصل لأنه وضع له لغة
إذا لا يلفظ انما وضع للموضوعات كالإنسان فإنه موضوع للعيوان الناطق لا الزيد وعمر ووبكر
وان صدق عليها = الثالث لو كان الأمر كما زعم فلا معنى للقرب إذا الأصول إذا كانت لغة الأدلة
ولم يقدر فيه معنى العلم وتعلقه به فاقرب بما ذا يمتد إلى الشيء لا يقرب من نفسه ومفاسد قوله
التأمل أكثر من أن يحيط بها نطاق البيان ومن قال من المحققين أن الأصول يجوز إيقاؤه على
معناه اللغوي أراد بالأصول جميع ما يحتاج إليه الفقه من الأدلة السمعية والاجتهاد والترجيح
إذا المجموع هو الذى يبنى عليه الفقه لا الأدلة وحدها على ما توهمه المصنف اه كلام الكوراني
(واقول) حاصل ذلك كله الاعتراض على المصنف والشراح المحقق الخلى فإنه الذى أراد
بقوله وقال بعض الشراح ولعمري الله لا منشأ له اعتراضه هذا الأقل تدبره وفادى تأمله وأنه
الحقيق بما تورد به من قوله ومفاسد قوله التأمل الخ وحاصل اعتراضه على المصنف أن لفظ العلم
لا يطلق على الدلائل الإجمالية إلا باعتبار تعلق العلم بها فلا ينتج ترجيح القول الأول وتضعيف
الثاني وجوابه أنه إن أراد أن يطلق العلم على الدلائل الإجمالية من حيث تعلق العلم بمعناه
إطلاق العلم على تقسيم معرفة الدلائل الإجمالية فيكون المراد بالدلائل الإجمالية من حيث معرفتها
هو تقسيم معرفتها فهو ممنوع وكلام الأئمة صريح في رده وإن العلم يطلق على القواعد بنفسها وإن
كان ذلك الإطلاق مشروطا بلازمة كونها معلومة فراجع كلام الأئمة كحواشى المطول
للسيد فى الكلام على تعريف علم المعانى وحواشى المختصر للشيخ الاسلام حفيد السيد فى
الكلام على ما ذكره رزاه صريحا فيما قلناه ولولا من يد الاطالة لنقلناه وبيناه وعبارة شيخنا
الشريف فى شرح القواعد لفظ العلم بل سائر أسماء العلوم كالنحو والمعانى تطلق على ثلاثة معان
على المشهور المسائل وإدراكها أى التصديقات المتعلقة بها وممكنة استحضارها أى قوة

حاصلة من تكرار ادراك القواعد بقدرة بها على استحضارها بلا كتب كذا قرره والحق أن
 كونه من التكرار غالبي واللازم حصولها بعد الادراك أو معه ثم قال وفسر العلم في تعريف
 الفقه بالشبه القريب لجميع المسائل ولو بكسب وقيل انه مستفيض فهو معنى رابع حقيقة الا
 أن فيه خفاء ثم ان المحقق يعني السيد قال اسم كل علم موضوع بازامه مفهوم اجنالي هو هذه
 الاسمي وهذه الحقيقة تصور المسائل بل تصور التصديقات ومدلولها المطابق ومسماه الحقيقي
 أي وهو المفهوم الاجنالي المذكور آنفا كما يدل عليه كلامه بعد عارض ورسم بالقياس الى
 حقيقة هذه معنى خامس حقيقة وبه جزم بعد المحققين فالعبارة يطلق على الثلاثة وعلى مفهوم
 يصدق عليها المقصود نقله من كلامه وهو نص فاطع على أن اطلاقه على القواعد ليس معناه
 ما ذكره وان سلم انه يطلق على نفس القواعد لكن لا بد من ملاحظة كونها معلومة فلا معنى لما
 زعمه أن الاطلاق على العلم بها هو الحق ومن أين له انه الحق فانه لم يأت على ذلك بحجة فضلا عن
 برهان وقد صرح شيخ الاسلام جفيل السعد في حواشي المختصر بيان الظاهر اطلاقه على
 القواعد لانه أشيع في العلوم المدونة واما اعتراضه على المحقق المحلى فمى ترجيحه القول الاول
 بانه اقرب الى المعنى القوي اذا الامور الادلة فاما نسبة هذا الترجيح الى المحقق حيث نسب
 اليه انه قال ان ما ذكره المصنف اولاً واختاره هو الاول اقر به من معناه القوي اذا اصول لغة
 الادلة فهي نسبة باطلة مع ما فيها من التعريف فان العجيب المحقق لم يدع أن ما ذكره اولاً واختاره
 هو الاول وانما حكمي ترجيح الاول بدليله عن المصنف بقوله ورجح المصنف الاول بانه اقرب الخ وقد
 صرح المصنف في منع الموانع بهذا الترجيح لدليله المذكور ولغيره فليس حظ المحقق منه الا مجرد
 حكمية وكأنه بل الظاهر انه لم يدرك أن قوله ورجح المصنف الاول حكاية عن المصنف مع
 صراحته في الحكاية عنه بل توهم مع ذلك انه من عنديات الشارح وهذا من المصائب وأما
 دعواه الفساد فدعوى فاسدة منشئة عن فساد نظره والوجود التي احتج بها بوجود قبيحة لا منشأ
 ايها الاول فاما الاول فلا نذكره من أن تعلق العلم بالدلائل مما لا يتم حتى نصير علماً مدوناً
 ان اراد به أن الدلائل المذكورة انما تصير علماً مدوناً باعتبار تعلق العلم بها في أن العلم هو تعلق العلم
 بها فهو ممنوع بل هي في انفسها علم وان كان ذلك مشروطاً بملاحظة كونها معلومة كما تقدم
 بيان ذلك بما فيه مقتضى العقل وان اراد انها بنفسها تصير علماً لكن بالشرط المذكور فاحتجاجه
 بهذا الوجه على ما زعمه من فساد كلام المحقق احتجاج باطل كما هو ظاهر وكأنه لم يعرف الفرق
 بين الامرين فانه قد يشبه على من لا يحسن التامل واما الثاني فلان دعواه الغلط القاحش من
 تمزج القبيح وغلطه القاحش وذلك لوجود الاول ان المصنف ثقة في النقل وقد نقل عن اللغة
 ان اصول الادلة وبمجرد اثبات ان الاصل في اللغة ما يثبت عليه الشيء لا يثبت ما ذكره لجواز ان
 يكون له في اللغة معنى آخر وهو ما ذكره وعدم نقل غيره لذلك لا ينفيه على ان عدم نقل غيره لذلك
 غير ثابت فالاستدلال فيما زعمه من الغلط القاحش الى مجرد ما اشتهر من ان الاصل في اللغة
 ما يثبت عليه الشيء من الخطأ القاحش والثاني انه يجوز ان يريد يكون الاصول لغة الادلة ان
 مما صدقها الادلة غاية الامر أن في العبارة نوع مسامحة لا يتماشون عن مثلها فيرجع النزاع
 حيث تدلى المناقشة في العبارة بسبب ارتكاب مسامحة في العبد مثلها مع اشتراك المناقشة

في العبارة ليست من دأب اخصائين فكيف يصح لذي عقل مع ذلك دعوى القاطع القاض
والثالث انه يجوز ان يريد بالاصول في قوله اذا الاصول لغة الادلة الاصول المضافة الى الفقه
لامطلقا فتكون ال في الاصول للعهد ولا اشكال في ان الاصول المضافة الى الفقه لغة الادلة
معنى ان حقيقتها وذااتها لا مفهوما هي الادلة لانها في اللغة ما يستند اليها الفقه ولا معنى
لستند الادلة ولهذا قال في التلويح فلهنا يحمل أى الدليل على المعنى اللغوي وبالإضافة
الى الفقه الذي هو معنى عقل يعلم ان الابتناء عقل فيكون أصول الفقه ما يتبنى هو
عليه ويستند اليه ولا معنى لاستند العلم ومنشأه الادلة انتهى فعنى قولنا اذا الاصول لغة
الادلة اذ حقيقة الاصول المضافة الى الفقه وذاها لغة الادلة فهل مع ذلك يسوغ الثور على
الائمة ودعوى الغلط عليهم ومن لم يجعل الله نورا لم يكن له نور من نورهم اقول ان يقول ما يستند
اليه الفقه لا يخصص في الادلة بل معرفتها ايضا بما يستند اليه والجواب ما قاله بعضهم
في حواشيه على حواشي العبد للسيد ان ابتناء المطالب اصاله انما هو على المعلوم لانه الموصول
واما على العلم به فبالتبعية فاذا اطلق الاصول يتبادر ما يتبنى عليه اصاله وهو المعلوم انتهى واما
الثالث فلان قوله فلا معنى للتقرب لا منشأه الا القليل والغلبة عن كون الادلة التي هي المعنى
اللغوي اعم من أدلة الفقه الاجمالية التي هي المعنى الاصطلاحي اشهر لها غير ما كاد الفقه
التفصيلية ونوهمه انهم ما متحذون فاعترض بأنه لا يتصور التقرب حينئذ لان الشيء لا يقرب من
نفسه وهذا خطأ ظاهر بل المعنى اللغوي اعم من الادلة الاجمالية التي هي المعنى الاصطلاحي
وحينئذ فاطلاق الاصول على الادلة الاجمالية اقرب الى المدلول اللغوي من اطلاقها على
معرفتها لان الادلة الاجمالية من افراد مطلق الادلة بخلاف معرفتها او فرد الشيء اقرب اليه من
معرفته فاعتبار الاقربية هنا في غاية الصحة لا اعتبار عليه ولكن مقاسد قلة التأمل ولا سيما اذا
انضم اليها مزيد الاشعار والمصدورية بما يضيق عنها نطاق الحصر (فان قلت) هذا الجواب
لا يصح لانه وان كان الاصول لغة الادلة الا ان أدلة الفقه من افراد الادلة فهي من جملة
الافراد الموضوع لها لفظ الاصول وحينئذ فلا قرينة لان مقتضى الخروج عن الموضوع له
وليس كذلك (قلت) لا خفاء في انه لم يعتبر في الموضوع له لغة خصوصيات الافراد فادلة الفقه
الاجمالية من حيث خصوصياتها المعبرة في المعنى الاصطلاحي ليست من الموضوع له حتى
لو استعمل اللفظ فيها باعتبار خصوصياتها مكان مجازا كما يعلم من كلام الشارح في بعض
المواضع الائمة فهي باعتبار خصوصياتها مغايرة للموضوع له وهذا القدر كاف في تصحيح
الاقربية (فان قلت) ايضا هذا الجواب انما يظهر لو اريد بالدلائل ما هو الظاهر منها لكن اكل
الحال الى ان المراد بها المسائل الكلية الباحثة عن أحوال الدلائل كما سيقتبين قريبا وحينئذ
لا يظهر الجواب (قلت) بل يظهر ايضا حينئذ فان تلك المسائل الكلية أدلة ايضا كما اعترف بذلك
هذا المعترض حيث قال كما تقدم نقله عنه والدلائل الاجمالية هي القضايا الكلية التي يستدل
بها على المسائل الفقهية الخ على انه لو سلم انها ليست أدلة ثبتت الاقربية ايضا لظهور ان
المسائل الباحثة عن أحوال الادلة اقرب الى الادلة من التصديق بتلك المسائل لان نعلق ذلك
التصديق بالادلة بواسطة تعلقه بالمسائل الباحثة عن أحوالها بخلاف نعلق المسائل بها فانه

لا واسطة وما يكون متعلقا بالواسطة أقرب مما يكون متعلقا به ان لم يتأمل (فان قلت) التعبير
 بأقرب يقتضي ثبوت أصل القرب للمعرفة فاي قرب لها منها (قلت) لما لم تكن اجنبية عنها
 بالكلية بسبب تعلقها بها كان اقرب منها قطعاً بخلاف ما ليس متعلقاً بها من الامور المناسبة
 لها وغيرها والامر الثاني ان الكمال بعدان بين كل واحد من أسماء العلوم يطلق نارة على
 المعلومات وتارة بازاء ادراك تلك المعلومات قال فقول المصنف في منع الموانع ان التعريف
 الاول هو الصواب لكونه أقرب الى المدلول لغة منتقداً كل من صواب انتهى وبجواب بان
 المصنف أراد بالصواب الاولى لا منع الثاني بدليل تعبيره بأنه أقرب الدال على قرب الاثر وقد
 بيناه فيما سبق وبدليل استقاده في منع الموانع الى قول والده في شرح المنهاج ما نصه والاولى
 جعل الاصول للادلة والفقه للعلم لانه الاقرب الى الاستعمال اللغوي انتهى اذ تعبيره بالاولى
 يدل على صحة الاثر أيضاً وقد وقع استعمال الصواب بمعنى الاولى في عبارات الاثمة كالسعد
 كاتبه عليه شيخنا الشريف وقد علمت مما تقدم ان ما يطلق عليه كل واحد من أسماء العلوم
 لا يختص فيما ذكره الكمال والامر الثالث ان دلائل جمع دليل وجمع فعيل على فعائل غير مقيس
 وبجواب انه يحتمل انه جمع دلالة بمعنى دليل فقد صرح امام الحرمين بان الدليل يسمى دلالة وجمع
 فعالة على فعائل مقيس والامر الرابع ما خطر ببالى وهو ان فن اصول الفقه اما المسائل كما هو
 المراد من التعريف الاول وان لم تتضح فيه عبارة المصنف والشارح رستاقى الاشارة اليه واما
 التصديق بالمسائل كما هو المراد من التعريف الثاني وان لم تتضح فيه عبارة المصنف والشارح رستاقى
 يجب ان تكون كلية كما صرح به بعضهم كما تقدم ذلك والمحكوم عليه في الكلية كل فرد من افراد
 الموضوع لانه مفهوم الموضوع وانما هو آلة للاختصاص كما تقر في محله وسبق في محبت العام
 كلام فيه وحديثه يمنع ان يكون المحكوم عليه في مسائل الاصول مفهوم الموضوع من حيث
 هو والام تمكن كلية بل طبيعية بل يجب ان يكون المحكوم عليه فيها افراد الموضوع وان
 لوحظت بمفهوم الموضوع كما تقر ويلزم ان يكون المطلوب بيان احوال الافراد التي هي
 الادلة التفصيلية وان يكون مسمى اصول الفقه المسائل الباحثة عن احوال الادلة التفصيلية
 او التصديق بتلك المسائل مثلاً قولنا الامر للوجوب مسئله من مسائل اصول الفقه والمحكوم
 عليه فيه اقيموا الصلاة أو الزكاة الى غير ذلك لا مفهوم الامر لكنه جعل آلة للاختصاص تلك
 الافراد فكيف يصح قولهم اصول الفقه دلائل الفقه الاجالية أو معرفتها لان المراد به قطعاً
 ليس تلك الدلائل انفسها في الاول ولا معرفتها في الثاني ضرورة ان الدلائل انفسها موضوع
 العلم ومعرفتها الدلائل انفسها هي تصورهما وكل منهما لا يمكن ان يكون نفس العلم بل المراد
 في الاول المسائل الباحثة عن احوال الدلائل وفي الثاني التصديق بتلك المسائل وقد علمت انه
 يجب كلية المسائل وان المحكوم عليه في الكلية افراد الموضوع لا مفهوم الموضوع من حيث
 هو بل مفهومه آلة للاختصاص وكيف يصح قول الشارح الا في الموضوع لبيان ما يتوقف
 عليه من أدلته لكن الاجالية دون التفصيلية بل يجب ان يكون موضوعاً لبيان ما يتوقف عليه
 من الادلة التفصيلية أي المسائل الباحثة عن احوال ما يتوقف عليه من الادلة التفصيلية
 أو معرفة تلك المسائل أي التصديق بها اللهم الا ان يجاب عن اشتراط كلية المسائل كما هو

صريح قول الشارح السابق ومن أصول الدين ما ليس بقاعدة كعقيدة أن الله موجود الخ
 إلا أن يقول ذلك أو يتأويل كلامهم هنا بأن يحصل التقييد بالاجالية على مجرد وجوب كون
 البحث عن الأدلة على وجهه كلي بأن لا يقع التفصيل عنواناً في شيء من المسائل فتؤاقيها
 للوجوب وإن كان هو المبحوث عنه بالذات وعلى هذا فنقول الشارح فليست أصول الفقه معناه
 ليست من حيث البحث عنها على التعيين بأن يقع تفصيلها عنواناً للبحث عنها لا مطلقاً أصول
 الفقه والأوضح أن يقال أن في التفصيلية جهتي إجمال وتفصيل والبحث عنها في هذا الفن
 باعتبار الجهة الأولى دون الثانية مثلاً أقوم الصلاة فيه جهة إجمال وهو كونه أمراً مثلاً وجهة
 تفصيل وهو تعلقه بخصوص الصلاة ودلالته على طلب خصوصها فالبحث عنه في هذا الفن
 باعتبار الجهة الأولى لا باعتبار الثانية ثم رأيت شيخ الإسلام صرح بما يوافق ذلك فقال ليس
 بين الاجالية والتفصيلية تغاير بالذات بل باعتبار أذهما شيء واحد لجهتين فأقيم الصلاة
 جهة إجمال هي كونه أمراً وجهة تفصيل هي كون متعلقه خاصاً وهو إقامة الصلاة فالأصول
 يعرف الدلائل من الجهة الأولى والفقيه من الثانية اهـ (قوله المسمى بهذا اللقب المشعر
 بحدسه) أقول هذا ظاهر في أنه علم لا اسم جنس وهل هو علم جنس أو علم شخص فيه ما يستلزم عليك
 قال في منع الموانع وهما بحث شريف وهو أن هذه الأسماء الموضوعات للعلوم كالفقه والأصول
 والنحو والطب هل هي محاصرات علمية بالغاية أو هي من المنقولات العرفية للوادية احتمالان
 قال والثاني أقوى لأن العلم بالغاية يتقيد أي غالباً بما إذا كان معرفاً بالكالعقبة أو بالاضافة
 كإن عرفت في العرف أنه لو قال القائل فلان يعرف فقهها ونحوها وطبافهم منه معانيها
 الخاصة فدل على أنها موضوعات لها مع التذكير كما يفهم من دابة مع التذكير ذوات الأربع قال
 ثم إذا ثبت أنها ممتثلة فهي أسماء أجناس لا اعلام أجناس لوجهين أحدهما أنها تقبل الالف
 واللام ولو كانت اعلاماً لما قبلتها والثاني أنه قد ثبت ذلك في دابة إذ ليست بعلم فكأن هذه مثلاً
 هذا كلامه في منع الموانع وفي كلا الوجهين المذكورين لنفي العلمية نظراً لا يخفى نعم بما أوردته من
 الأمثلة وتعميمه البحث بعلم ما في اقتصار الكمال على نقله اختياراً والهدف لفظ أصول الفقه
 ورد عليه الوجه الأول بأن مدخول اللام لفظ أصول من غير اضافة وليست العلم إنما العلم
 المركب الإضافي ولا تدخله اللام وقال السيد هو يعني لفظ أصول الفقه من اعلام الأجناس
 لأن علم أصول الفقه كلي يتناول أفراداً متعددة إذا القائم منه بن يدعي ما قام بعمر وشخصاً وإن
 اتحد معلوماً ولما احتج إلى نقل هذا اللفظ عن معناه جعلوه علماء العلم المخصوص على ما عهد
 في اللغة لا اسم جنس له اهـ يعني أن المتعارف عند أهل اللغة هو أن المركب إذا نقل يشق أن
 ينقل إلى المعنى العلمي ويجعل علماء قال بعضهم هذا صحيح لكنه غير مطرد في أسماء العلوم والكتب
 والوجه المطرد أن كل عرض علماً كان أو غيره يبلغ بواسطة مشخصاته حد لا يمكن تعدده إلا
 بتعدد محاله فقد قوى شبهه بالشخص الحقيقي حتى قالوا أنه لا يجدر به وفالحقه أهل العرف به
 وجعلوا اللفظ الموضوع بأزائه علماء واغترض قوله على ما عهد في اللغة بأن الصواب في العرف
 إذا نقل في اللغة غير معهود إلا أن يراد في نقل اللغة ورقة بما في التلويح أن الكتاب في اللغة اسم
 المكتوب وظاهر أنه منقول اليه من معنى الكتاب كما صرح به صاحب فصول البديان حيث

المسمى بهذا اللقب المشعر
 بحدسه بإقتناء الفقه عليه
 إذا لاصل ما يعني عليه غيره
 (دلائل الفقه الاجالية)
 أي غير الممينة

قال الكتاب لغة الكتابة ثم جعل اسمها للمكتوب ثم غلب في عرف الشرع على القرآن وفي شرح
القوائد لشيخنا الشريف واعلم ان أسماء العلوم كإسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق
وضعت لأنواع اعراض تتعدد افرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمرو وقد يجعل اعلام
شخص باعتبار ان المتعدد باعتبار المحل بعد عرفا واحدا وهذا انما يتم ان لم تكن موضوعه
للمفهوم الاجمالي كما ترى فندفع ما قبل انه اجزائي والجزئي لا يمكن تعريفه على انهم صرحوا
بان الماهية التي يتميز اجزاؤها في الوجود بتحديداتها ببيان تلك الاجزاء لا الجنس والفصل ومثل
ذلك جار في الجزئي فيشبه التعريف قد برأه يعني يمكن بيان اجزائه المتفرقة في الوجود فيمكن
ان يسمى بيانها حدا أو رسما للمشابهة الحد والرسم بذلك المعنى ولم يرد انه حد حقيقي لاختصاصه
بالكليات بالاتفاق فلا تغلط كذا كتب بحاشية المقام (قوله كطلق الامر الخ) أقول هو على
حذف المضاف أي كقاعدة مطلق الامر المبحوث عنه بأنه للوجوب أي القاعدة التي موضوعها
مطلق الامر ومحمولها كونه للوجوب وهكذا وحذف المضاف من الامر الشائع الذائع وقرينه
ههنا قول المصنف السابق الاتي من في الاصول بالقواعد والقواعد مع قول الشارح فيه ان
من البيان فغاية ما في الباب ان في عبارته تسامحات عليه قرينة ومنه عمله على ما اوردنا عليه وذلك
لان الدلائل الاجالية يجب ان يراد بها المسائل بالقرينة المذكورة لانها التي يمكن ان تعد من
معاني العلوم بخلاف ما هو الظاهر منها فليعد من معانيها بل هو موضوع الاصول على ما سياتي
فقول المصنف دلائل الفقه الاجالية اما ان يكون اراد به نفس المسائل التي هي القواعد
الكلمية كما تقدم واما ان يكون على حذف المضاف أي كسائل الدلائل الاجالية أي المسائل
الناخلة عن احوالها وهذا يدفع ما أورده السكال على تمثيل الشارح المذكور وما أورده
شيخ الاسلام على قول المصنف دلائل الفقه الاجالية فان كلامه ما يبي ايراده على الحمل على
ظاهر العبارة مع قطع النظر عن القرينة المبنية للمراد وقد اختلفوا في موضوع اصول الفقه
فعد الجمهور انه الادلة الشرعية لانه يبحث فيه عن اعراضها الذاتية وموضوع العلم هو
ما يبحث فيه عن ذلك والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا
الكتاب ينبت بالحكم أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب أو على اعراضه الذاتية كقولنا
العام يتسلك به في حياته عليه الصلاة والسلام أو على أنواع اعراضه الذاتية كقولنا العام
المخصوص حجة فيما بقي وعند بعضهم هو الادلة الشرعية والاحكام وجميع مباحث اصول الفقه
راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت
الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والنبوت وماله نفع ودخل
في ذلك أي كارباعات فيكون موضوعه الادلة والاحكام من تلك الحيدية وعن المولى
التفتازاني انه قال وظنى انه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث
المنهقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات لتقليل لكثر
الموضوع بالذات فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة
باحوال الادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل
الموضوع هو الاحكام على ما قال الامام الغزالي في كتابه عيار العلوم ان موضوع اصول

كطلق الامر والنهي وفعل
النبي والاجماع والقياس
والاستصحاب المبحوث عن
أولها بأنه للوجوب حقيقة
والثاني بأنه للعرمة كذلك
والباقي بأنهم اجمع وغير ذلك
مما ياتي مع ما يتعلق به في
الكتب الخمسة فخرج
الدلائل التفصيلية فحوا أقبوا
الصلاة ولا تقرروا الزنا
وصلانه صلى الله عليه وسلم
في الكعبة كما أخرجه
الشيخان والاجماع على ان
لبنت الابن السدس مع بنت
الصلب حيث لا عاصب لهما
وقياس الارز على البر في
امتناع بيع بعضه ببعض
الامنة لا بمثل يد بيد كما رواه
مسلم واستصحاب الطهارة
لن شك في بقائها

الفقه والاحكام من حيث ثبوتهم بالادلة ومن جعل الموضوع كالا لغيره أراد التوضيح
 والتفصيل اه (فان قلت) كيف يصح جعل جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات
 والنبوت مع تقييد الموضوع الذي هو الادلة والاحكام بهما وقيد الموضوع لا يكون محمولا
 (قلت) لعل القيد صحة الاثبات والنبوت والمحمول نفسه على قياس ما قيل في موضوع المنطق
 بناء على انه المعلومات التصورية والتصديقات اذا تقررت ذلك فالدلائل الاجالية في عبار
 المصنف ان اريد بها نفس المسائل احتمل ان يوافق الجمهور في الموضوع وان يوافق البعض فيه
 وان اريد بها ما هو الظاهر وقدر المضاف كما تقدم تعيين الاحتمال الاول فليست (قوله فليست
 اصول الفقه) أقول يرد عليه انه كان المناسب ان يقول فليست من اصول الفقه لان المنق
 كونهما بعضا منه لا كونها كلية وأجاب شيخنا العلامة في بعض دروسه بانه غير ذلك على
 سبيل المقابلة للمعرف انتهى ويمكن ان يجاب بأن كون الاصول هي الادلة الاجالية فقط بوجه
 احتمال يحتاج الى تفصيل ما اجد هما انه الادلة التفصيلية فقط والثاني كونه مجموع الاجالية
 والتفصيلية ولما اراد في الاحتمالين مع الاختصار غير بما ذكره اصلا حينئذ في جميعا على
 معنى فليست اصول الفقه أى لا كلا ولا بعضا ولو قال من اصول الفقه لم يناسب في نفي الاحتمال
 الاول ولا يفتي انه تكافؤ ويمكن ان يقال انما غير ذلك اشارة الى انه على تقدير اعتبار
 التفصيلية يختص به عدم الحاجة حينئذ الى اعتبار الاجالية لان اثبات الاحوال التفصيلية
 يتضمن اثباتها للاجالية كما ان اثباتها للاجالية يتضمن اثباتها التفصيلية فلا حاجة الى
 اعتبارهما جميعا فالمناسب ان يكون الاحتمال دائريا بينهما على سبيل الانفصال الحقيقي
 فلهذا كان المناسب على تقدير اعتبار الاجالية نفي كون التفصيلية هي الاصول لانني كونها
 من الاصول فليست اصل (قوله وقيل معرفتها) أقول ينبغي انه لم يرد بصيغة التخييص كالتصويب
 الواقع في منع المواضع رده هذا القول بل مجرد بيان اولوية الاول وكثيرا ما يرد مثل ذلك من
 هذه الصيغة كما لا يخفى على من له تتبع واطلاع فلا ينافي ما اشتهر من ان سائر أسماء العلوم تطلق
 بآراء المعلومات وتجري بازاء ادراكها وحينئذ فالتعريفات باعتبار المعنيين وكل منهما
 صواب الا ان الاول اولي وبذلك يتدفع اعتراض الكمال وغيره كما تقدمت الاشارة الى كل ذلك
 (قوله والاصول العارف بها وبطريق استفادتها ومستفيدها) اعترضه الكوراني فقال هذا
 كلام قليل الجدوى لان اصول الفقه اذا كانت عبارة عن العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل
 بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال في الضرورة من
 كان عالما بتلك القواعد يكون اصوليا كما ان الفقه ما كان عالما بانواع افعال المكلفين من
 من حيث الصحة والفساد فن كان عالما بالافعال المذكورة من تلك الحيلة فهو فقيه بلا ريب
 وكافه احترف بذلك عن سبق الوهم الى ان الاصول من جمع القواعد ودونها لا من عرفها بعد
 التدوين لكنه بعيد جدا اه (وأقول) لا مفسأ لهذا الاعتراض القاصد الا عدم الخبرة بهذا
 الكتاب ومقاصده وعدم احسان التامل ولم يراقبه ان مثله مما يليق صدوره من بعض
 حذاق الطلاب فكيف وقع فيه من تصدى لشرح هذا الكتاب ولرد على من صنفه وشرحه
 وذلك لان المصنف لما ذهب الى ان الاصول هو الادلة الاجالية فقط وأخرج عنه طرق

فليست اصول الفقه وانما
 يذكر بعضها في كسبه للتمثيل
 (وقيل) اصول الفقه (معرفتها)
 أى معرفة دلائل الفقه
 الاجالية وروح المصنف
 الاول بانه اقرب الى المدلول
 لغة اذ الاصول لغة الادلة
 كما في تعريف جمعهم الفقه
 بالعلم بالاحكام لانفسها اذ
 الفقه لغة الفهم (والاصول)
 أى والمراد التصويب الى
 الاصول

الاستفادة وطرق المستفيد كان مقتضى ذلك ان يكون الاطولى هو العارف بالادلة الاجالية فقط وان لا يعتبر فيه معرفة طرق الاستفادة وطرق المستفادة بل كنهه مع ذلك ذهب الى انه العارف بالامور الثلاثة على خلاف هذا المقتضى فبالضرورة كان مضطرا الى بيانه اذ لو كانت عنه لم يفهم الا انه العارف بالادلة الاجالية فقط وهو باطل عندنا كما تقرر فكيف مع ذلك الامر الواضح بادنى نظر في الكتاب يسوغ لمن له أدنى عقل ان يزعم ان هذا الكلام قابل الجدوى ويحجج عليه بما ذكره فها كثر مقلدوهم الذين نعموا ان لقائل ان يقول كيف صح المصنف ان يعتبر في مفهوم الاصول وهو المنسوب الى الاطول ما ليس من الاصول لتكن هذا شي آخر لا دخل له في اعتراضه كما هو معلوم وقد يجاب عنه بأنه لما توقف عند معرفة الاصول على معرفته وان كان ذلك مردودا كما بينه الشارح المحقق فاقب عندنا ان يعتبره في النسبة اليه وان لم يكن منه (قوله أي المتلبس به) قال شيخنا الشهاب هذا التعبير انما يظهر على التفسير الثاني للاصول اذ المتلبس هو الاتصاف بمصاح الاتصاف بالعلم دون الادلة وقد يجاب بان المتلبس بالشئ صادق بانحوض فيه والبحث في مسأله اه (وأقول) يوضحه ان الادلة التي هي الاصول هي نفس المسائل والعلم بها متلبس بها لان الملازمة المخالطة وهي أعم من أن يقوم ذلك الشئ بالمتلبس أو يقوم بالمتلبس ما يتعلق بذلك الشئ وقد ظهر من كلام الشيخ ان تفسير الاصول بماد كرجار على كل من تفسيرى الاصول وان المتلبس به عبارة في الواقع عن الاتصاف بمعرفة ومن هنا يظهر انه انما لم يفسر الشارح الاصول بالعارف بالاصول لتساوئها مع قوله العارف بها بخلاف المتلبس لان مفهومه أعم من العارف فساغ ان يفسر به من غير لزوم تنكيره فليتلأمل (قوله يعني المربحات) قال بعض مشايخنا ما حاصله انه لما كانت المربحات في الحقيقة ليست طريقا لاستفادة الاجالية فان المربحات انما تملق بالتفصيلية من حيث تفصيلها وانما طريق استفادة الاجالية هو النقل مثلا عبر يعني نقلها هذا المعنى من اللفظ وقال أيضا في قوله الاتي يعني صفات المجتهد لما كان طريق الشئ ما يوصل اليه وليست الصفات المذكورة طرقا للمستفيد ولا موصلة اليه عبرية بمعنى نقلها المراد من اللفظ اه وهذا مبني على ان الشارح اصطاح على التعبير بمعنى في تفسير المعنى الخفي من اللفظ وبأى في تفسير المعنى الواضح منه وهو شئ لم يصرح الشارح بالتزامه لكن المشايخ فهمته من استقراء صنيعه ولا شك في ظهوره فيه وهذا بخلاف ما دل عليه صنيع المولى التفتازاني ونحوه من استواء الصيغتين حتى انه كثيرا ما يبرر يعني في تفسير المعنى الواضح وبأى في تفسير المعنى الخفي كما هو ظاهر لمن له تتبع الكلامه والمأم به وقول بعض مشايخنا السابق ان طريق استفادة الاجالية النقل مثلا فبه نظر (قوله وبطرق مستفيدة) أقول فيه أمران الاول ان الاضافة في قولنا طريق كذا اما الى المفعول فالمراد بالطريق الموصول اليه واما الى الفاعل فالمراد به ما يصل الفاعل فيه أو به الى المطلوب وصفات المجتهد يصح ان تكون طريقا للمجتهد بالمعنى الاول والمعنى الامور الموصلة الى الاستفادة أي من حيث استفادته أي الموصلة الى استفادته والمصلحة لها والحاصل الامور التي باتصافه بها يصح ان يستفيد بها موصلة الى استفادته ويصح له اياها ويصح ان تكون طريقا له بالمعنى الثاني لانه يصل بها اوقفا الى المطلوب من استنباط الاحكام وعلى هذا المعنى الثاني

أي المتلبس به (العارف بها)
أي يدل على الفقه الاجالية
(وبطرق استفادتها) يعني
المربحات المذكورة
معظمها في الكتاب السادس
(و) بطرق (مستفيدة) يعني
صفات المجتهد المذكورة في
الكتاب السابع ويعبر عنها
بشروط الاجتهاد

قول شيخنا أطلق الطرق على صفات المجتهد لانه يتوصل بها الى استنباط الاحكام من الادلة اه
 والمربحات طريق للاستفادة بالمعنى الاول كما هو ظاهر ولا يحتج ان المراد بصفات المجتهد
 وبالمربحات المسائل الباحثة عنهما كما علم مما تقدم والامر الثاني ان السكال قال ما نصه قول
 المصنف ومستفيدها عطف على طرق أي وبمستفيدها وقول الشارح وبطرق مستفيدها
 تكلف أو وقع فيه ترك إعادة الجار وهو الباء الخ (وأقول) ان أراد بجارعه من التكلف في تقدير
 الشارح التكلف من جهة اللفظ فلا وجه له لان غاية ما فيه العطف على المضاف اليه بحيث
 يكون المضاف متعلقا بكل من المتعاطفين وهذا مما لا نزاع في صحته وشيوعه ووقوعه في أفصح
 القصص كما لا يحتج حتى على بعض الطلبة وان اراد التكلف من جهة المعنى باعتبار انه أطلق
 الطرق على صفات المجتهد وانه لا يظهر كونها طرقا فهذا ممنوع منعاه ظاهرا اذ لا معنى لطرق
 الشئ الا الامور الموصلة اليه ولا شك ان اضافة الطرق الى المستفيد تقتضي لها طرقا له وهو
 صحيح باعتبار وصف الاستفادة أي طرق لصحة استفادته وتأهله وان صفات المجتهد أي قيامها
 به أمور موصلة لصحة استفادته وتأهله اه فهي طرق للمستفيد من حيث استفادته كما صرح
 بهذه الحينية اضافة الطرق الى المشتق أي لصحة استفادته وتأهله اه كما اشار الى ذلك
 الشارح بقوله وبصفات المجتهد أي قيامها بالمرة الخ فظهر انه لا اشكال في صحة جعل تلك
 الصفات طرقا للمستفيد من حيث استفادته أي لصحة استفادته وتأهله اه بل ولا تكلف
 في هذا المعنى غاية الامر ان فيه دقة وغرابة يتوهم منهمما التكلف فيه فتأمل بلطف وانصاف
 وأما اشارة السكال من العطف على المضاف فيرد عليه ان التقدير حيث لا العارف بمستفيدها
 وهذه العبارة تقتضي أمورا فانها تحتمل معرفة ذات المستفيد بان يتصور انه المجتهد أو يصدق
 بذلك ومعرفة من حيث استفادته بان يتصور انه يستفيد من الاحكام من الادلة أو يصدق بذلك
 وكلا هذين غير مراد وغير مستلزم للمراد ونعرفته من حيث الصفات التي يتوقف تأهله
 للاستفادة على التلبس به او هذا هو المراد لكن العبارة غير ظاهرة فيه بل قد يتبادر منها أحد
 الاولين فلا بد من غاية التكلف في جعلها عليه (فان قلت) مراد السكال بالتكلف الذي نسبته
 للشارح التكلف في تفسير طرق المستفيد بصفات المجتهد (قلت) هذا التكلف ان لم ينقص
 عما زعمه من التكلف فيما اختاره كما بيناه ما اراد عليه فلا وجه مع ذلك للعدول عنه الى ما اختاره
 فلنأمل (قوله وبالمربحات أي بعرفتها تستفاد دلائل الفقه) أي ما يدل عليه (ان قلت) لم
 يقل ابتداء بعرفته المربحات ولم قال ابتداء وبالمربحات حتى احتاج الى قوله أي بعرفتها ولم
 احتاج الى قوله أي ما يدل عليه فانه لا معنى لدلائل الشئ الا ما يدل عليه (قلت) اما الاول
 فخوابه انه وافق قولنا ظاهر المتن فانما اضاف الطرق التي هي المربحات الى الاستفادة فاحتضى
 ظاهر هذه الاضافة ان استفادة هذه الدلائل بنفس الطرق ولما كان هذا الظاهر غير صحيح
 لتوقف تلك الاستفادة على معرفة الطرق اذ مجرد ذوات الطرق لا تحصل بها الاستفادة مالم
 تتوسط معرفتها واذا حصلت الاستفادة مع الجهل بها لثبوتها في نفسها مع الجهل به امع انه ليس
 كذلك قطعا فسر المراد بقوله أي بعرفتها (فان قلت) لو قال ابتداء بعرفته المربحات كني وعلم
 ان كلام المتن على حذف مضاف فلا حاجة الى ما قبله (قلت) لم يقل ابتداء ذلك كراهة للمبادرة

وبالمربحات أي بعرفتها
 تستفاد دلائل الفقه أي
 ما يدل عليه

الى مخالفة المتن فابتدأ بحواقة ظاهره ثم بين مراده وأيضاً لو قال ابتداء ذلك ربما توهم انه ليس
 المراد بيان مراد المتن لكون هذا اللفظ ليس لفظ المتن وبهذا الذي قررناه يظهر ان قول بهض
 ما شائنا ولم يقل بمعرفة الاخصر مما ذكر للاشارة الى ان من عبر هنا بالمرجحات مراده معرفتها
 فأراد بيان المراد مما ظاهره يخالف ما يعتقده انه لا يعتد بمخالفة وايضاً فلو اصر على قوله
 وبمعرفة المكان في المربع ايهام لاحتمال انه شروط الاجتهاد فاعلم اه غير حاسم اذ لو عبر
 بقوله وبمعرفة المرجحات حصص الاشارة المذكورة واندفع الابهام المذكور وجميع ما تقررو
 سؤالا وجوابا بقوله وبالمرجحات أي بمعرفة ما يجري نظيره في قوله وبصفات المجتهدين أي بقيامها
 بالمرح والنجاة بل أي بقيامها بالمجتهدين لا يلزم التكرار لان المجتهدين قامت به صفات المجتهدين
 فلو قال ذلك صار التقدير وبقيام صفات المجتهدين قامت به صفات المجتهدين والفرق بين المقامين
 حيث اعتبر في المرجحات معرفتها وفي صفات المجتهدين قيامها بالامر فمعرفة واضحة وأما الثاني فخواه
 ان احتمال الاضافة في قوله دلالة الفقه لما يدل منه على غيره ولما يدل عليه من غيره أوجب
 الى ذلك التفسير فدفع الابهام (قوله من جملة دلالة التفصيلية) قال شيخنا الشهاب من
 في قوله من جملة دلالة تضييقه لانه اذا تعارضت الادلة يستفيد المجتهدين بالمرجحات ما يدل منها
 على الفقه وهو البعض الرابع من تلك الادلة المتعارضة واطلاق الدليل على المرجوح منها
 تغليب أولاه دلالة لولا الترجيح اه وحاصله بيان ان الشارح أشار بذلك الى ان المستفاد
 بالمرجحات ليس كل الادلة بل التفصيلية ولا كل التفصيلية بل بعضها وهو ما عارضه غيره وان
 الدليل المستفاد بالمرجحات هو الرابع الدليلين المتعارضين أو الادلة المتعارضة فالمرجحات
 تفيد أي الدليلين أو الادلة عند التعارض هو الرابع المتقدم على غيره الذي يجب العمل به دون
 غيره وأنه لا يحتاج الى ان يجعل المراد انه ليس المستفاد نفس الدليل التفصيلي بل المدلول الذي
 هو الحكم بل يجوز ان يعمل المستفاد نفس الدليل التفصيلي من حيث انه دليل بان يصح
 الاستدلال به والاستدلال به والاستدلال به وان المرجوح ليس دليلاً إلا بالتأويل السابق ولا يخفى ان الترجحة
 والمرجحة هنا قد تكون على الاطلاق كما في النسخ فان النسخ راجح على الاطلاق والمنسوخ
 مرجوح كذلك وقد يكون من بعض الجهات كما في العموم والخصوص فان الخاص راجح
 على العام بالنسبة لقدرا الخاص من العام والعام مرجوح بالنسبة لذلك القدر دون ما زاده عليه
 وكل ما بينهما عموم وخصوص من وجه راجح على الآخر بالنسبة لقدر خصوصه دون
 ما زاده عليه مرجوح بالنسبة لقدر خصوص الآخر دون ما زاده هذا وانما قل ان يقول لفظ
 جملة من قوله من جملة دلالة التفصيلية مستندك لاستفادة المعنى المذكور بدونه اللهم الا
 ان يقال فهم البعض مع زيادة أقرب فليستأمل (قوله فيستفيد الاحكام منها) قال شيخنا
 الشهاب بالنسبة أي بنصب يستفيد عطفاً على استفادته أي أهلاً لان يستفيد الادلة فيستفيد
 الاحكام منها ولا يصح رفعه عطفاً على يكون لان استفادة الاحكام ليس متفرعة على كونه أهلاً
 لاستفادة الادلة وكذا يمنع الاستئناف نعم ان أريد الاستفادة بالقوة جازا لرفع عطفه واستئنافاً
 اه (وأقول) يمكن ان يجاب على تقدير ارادة الاستفادة بالقول بأن السببية المعبرة في العطف
 صحة الترتيب أو أهم من السببية التامة قالوا جواز الرفع أيضاً طلقاً فليستأمل (قوله ولتوقف

من جملة دلالة التفصيلية
 عند تعارضها وبصفات المجتهدين
 أي بقيامها بالمرح يكون
 مستفيد تلك الدلائل أي
 أهلاً لاستفادتها بالمرجحات
 فيستفيد الاحكام منها
 وتوقف

استفادة الاحكام منها التي هي الفقه ٥٨ على المبرجات وصفات المجتهد على الوجه السابق ذكره في تعريف الاصول

استفادة الاحكام منها التي هي الفقه قال شيخنا الشهاب فيه مجوز حيث أطلق الفقه الذي هو العلم بالاحكام الخ على الاستفادة التي هي سببه ومنشؤه اه (وأقول) انما قيل أن يمنع التجوز بل الاستفادة الاحكام نفس العلم بها لا منشؤه والسبب لا يجب أن تكون للطلاب وقال شيخنا العلامة جعل الاستفادة هي الفقه نفسه وظاهره الاستفادة والفقه بالفعل فيرد عليه ما سبق من أن المراد من قولهم الفقه العلم بالاحكام أي جميعها التي يؤلفها العلم بجميعها بالفعل ويجاب بان المعنى ولتوقف التمييز الاستفادة الاحكام الخ اه (وأقول) الاولى تقدير التهيئة ليقع قوله التي صفة له والتقدير ولتوقف تهيئة الاستفادة الاحكام أي تهيئة الاستفادة الاحكام التي هي أي تلك التهيئة الفقه الخ أو يراد باستفادة الاحكام ملكة الاستفادة والله أعلم (قوله ذكره في تعريف الاصول) قال شيخنا العلامة يقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية والمبرجات وصفات المجتهد وقيل معرفة ذلك وفي كون المبرجات وصفات المجتهد من أصول الفقه نظر لان أصول الفقه اما القواعد واما معرفتها لكن بعض تلك القواعد باحث عن أحوال تلك الأدلة التفصيلية وبعضها باحث ومبين للمبرجات وبعضها مبيّن لصفات المجتهد لان المبرجات وصفات المجتهد من مسمى أصول الفقه اه (وأقول) معنى هذا النظر كما صرح به عبارته كما ترى على أن المراد بالمبرجات وصفات المجتهد أنفسها وليس كذلك وانما المراد بها القواعد الباحثة عن أحوالها كما أن المراد بدلائل الفقه ليس أنفس تلك الدلائل بل القواعد الباحثة عن أحوالها كما تقدم تحرير ذلك وبه يدفع هذا النظر وقوله عن أحوال تلك الأدلة التفصيلية كذا رأيت عنه وصف الأدلة بالفظ التفصيلية فان صح عنه فهو مؤيد لما أولئنا عليه كلامهم فيما سبق وان أمكن جملة على إرادة أنه باحث عن أحوال التفصيلية في ضمن الاجمالية فليتأمل (قوله الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه) أقول فيه مناقشة لانه ان أراد بالاصول في قوله ذلك ذكره في تعريف الاصول لفظ أي لفظ الاصول فليست فيه أن المعرفة ليس لفظ الاصول بل معناه وان أريد به مغناه ففقه أن الموضوع ليس هو معناه ويمكن أن يجاب باختيار الثاني لكن معنى المناقشة على أن المراد بالوضع المعنى في الظاهر منه وليس كذلك بل المراد به الجمل والتدوين واللام في ابيان ليست صلة الموضوع بل للتعليل والمعنى المجعول والمدون لاجل بيان ما يتوقف عليه الفقه فليتأمل (قوله الموافق لظاهر المتن) أقول انما عبر بظاهر المتن بزيادة لفظ ظاهر إشارة الى احتمال تقدير مضاف قبل الضمير في استفادتها ومستقيدها أي استفادة جزئياتها ومستقيدها جزئياتها (قوله الذي في عليه ما لم يسبق اليه كما قال) أقول مجزّد كونها طريق الدلائل الاجمالية لا ينافي كونها من الاصول بل وان كان يكون بعض الاصول طريقا لبعض آخر منه فكيف صح أن يبنى على كونها طريقا ما ذكر اللهم الآن يكون المراد أن المبنى عليه ليس مجزّد كونها طريقا بل هو كونها طريقا مع خروجها عن الاصول ويرد عليه أن خروجها كاف وكونها طريقا لا مدخل له فلا وجه لمجزّد ذكره فضلا عن الاقتصار عليه في الاقتراف كيف سلمه المشرح البناء ونازع في المبنى عليه وهلا نازعه في نفس البناء اللهم الآن يكون ماضعه مبنيا على التتمل معه فليتأمل (قوله وبالجمله فظاهر) قال شيخنا الشهاب القام مدلل على شرط مقدرا أي ان أردت القول بالجمله فظاهر الخ

الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه من أدلته لكن الاجمالية كما تقدم دون التفصيلية لكثرة ما جذا ومن المبرجات وصفات المجتهد وأسقاطها المصنف كما عات لما قاله من انما ليست من الاصول وانما تذكر في كتبه لتوقف معرفته على معرفتها لانها طريق النسب قال وذكرها حاشية في تعريف الاصول كذا كرم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقيه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولا إلى آخر صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام هذا كلامه الموافق لظاهر المتن في أن المبرجات وصفات المجتهد طريق الدلائل الاجمالية الذي في عليه ما لم يسبق اليه كما قال من اسقاطها من تعريف الاصول وانت خبير عما تقدم بأنها طريق الدلائل التفصيلية وكان ذلك سرى اليه من كون التفصيلية جزئيات الاجمالية وهو مندفع بان توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها المقصد للاحكام على أن توقفها على صفات المجتهد من ذلك

من حيث هو وله الامر لاهم معرفتها والمعتبر في مسمى الاصول معرفتها الاحكام والها كما تقدم كل ذلك وبالجمله فظاهر أقول

(أقول) أو التقدير وأما القول بالجمله فظاهر الخ على ما قيل في نحو و ربك فكبر ان التقدير
 وأما ربك فكبر (قوله كأن يقال) قال بعض من اجتنب عن بعض على الاستقبال أي يقال فيرد
 عليه أنه مثال لما صنعوا وهو ماض لا مستقبل فيحتاج إلى أن يجعل التقدير فالصواب مثل
 ما صنعوا وصوابية ذلك المثل ليس الا بصوابية مماثلة (أقول) أو التقدير فالصواب نوع
 ما صنعوا فلا حاجة لقوله وصوابية الخ (قوله وطرق استفادة مستفيدة بجزئياتها) قال شيخنا
 الشهاب فيه نظر إذا طرق معناها عند المربحات وصفات المجتهد ولا شيء منها من أصول الفقه
 بل الذي منه القواعد الفقهية لمعرفة أو معرفة القواعد المذكورة على التعريفين نعم يصح ذلك
 ان نسرت الطرق بالقواعد المذكورة اه (وأقول) قد حررنا فيما تقدم أن المراد بالطرق
 والمربحات وصفات المجتهد القواعد المذكورة (قوله فالمراد به بيان المصدق) أي ما يصدق
 عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس لا يبان الفهم لأن مفعولهم ما يصدق (أقول)
 فيه أمران ١ الأول أن الظاهر أن لفظة المصدق اصطلاحية للعلماء وانها في هذه العبارة اسم
 لدخول آل عليها معرب فتكون مجرورة هنا واستعملوا منها الفعل في نحو قولهم ما يصدق عليه
 كذا يصدق عليه كذا أي الذات التي صدق عليها كذا يصدق عليها كذا ٢ والثاني ان شيخنا
 الشهاب أورد على هذا الكلام ما أجزم بأنه مسبوق به من شيخنا العلامة فقال ما نصه فيه نظر
 لأنه غير دافع لما قدمه من المصنف من انهم ذكروا في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من
 شروط الاجتهاد في بقولهم هو ذو الدرجة الوسطى الخ لأنه تعريف اما للفقيه ان كان الضمير
 راجعا اليه واما للمجتهد فنقل التنظير أي في قول المصنف كذا كرههم الخ اليه ثم اعلم ان بيان
 مفهوم اللفظ هو تصويره أي تحصيل صورته عند العقل وتصوير الشيء كذا جزئياته الذاتية
 أو مرادفاته التي تصورها تصوره لتكونه نفسه أو خاصته التي يلزم من تصورها تصوره لأن
 حضوره للآدم المساوي يستلزم حضوره للزوم ولذلك قسموا تعريف الشيء إلى حقيقي وهو ما نبأ
 عن ذاتياته الكلية كالحيوان الناطق للانسان ورسمي وهو ما نبأ عن الشيء بالآدم له مثل النمر
 مانع يذهب بالزبد واقلنى وهو ما نبأ باللفظ أظهر مرادف مثل العقار النمر ولا شفاء في أن كلا
 من التعريفين الا واين مفعولهم محال لفهم المعرفة اما الاول فلقولهم الحد والمحد وغير
 مترادفين أي متحدى المفهوم لأن المحدل على المفردات تفصيلا والمحد ويزيد علم الاجالا وأما
 الثاني فظاهر وهو معلوم أن الفقه المعروف بالعلم أي الفن بالاسكام الشرعية المكتسب عن دليها
 الشرعي التفصيلي والاجتهاد المعروف بهذا الوصف في تحصيل طائفة بحكم شرعي متبلا زمان لا سيما
 ان اريد به ما انتهى لذلك كما سيجي فبصح تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالاخر تعريف فارسي
 أي الفقيه هو الشخص الذي خاصته الاجتهاد وكذا عكسه على حد الانسان هو ايضا كذلك
 فقد علم أن قولهم الفقيه هو المجتهد وعكسه تعريف قصده به بيان المفهوم وأن اختلاف
 المفهوم لا يضر وقد سري ما قاله الشارح الى بعض الاوهام من امتناع التعريف بالمباين وهو
 وهم لأن المباين هذا ما لا يصح حله به وهو كقولنا الانسان هو الكتابة اه (وأقول) حاصله أمران
 الاول أن ما قاله الشارح غير مانع لما قاله المصنف من انهم ذكروا في تعريف الفقيه ما يتوقف
 عليه الفقه من شروط الاجتهاد بقولهم ذو الدرجة الوسطى الخ لأنه تعريف اما للفقيه ان كان

أن معرفة الدلائل الاجالية
 المذكورة في الكتب الخمسة
 لا تتوقف على معرفة شيء من
 المربحات وصفات المجتهد
 المعقوداها الكتابان الباقيان
 لكونها من الاصول
 فالصواب ما صنعوا من ذكرها
 في تعريفه كأن يقال أصول
 الفقه دلائل الفقه الاجالية
 وطرق استفادة ومستفيد
 جزئياتها وقيل معرفة ذلك ولا
 حاجة الى تعريف الاصول
 للعلم به من ذلك واما قولهم
 المتقدم الفقيه المجتهد
 وكذا عكسه الا في
 كتاب الاجتهاد فالمراد به بيان
 المصدق أي ما يصدق
 عليه الفقيه هو ما يصدق
 عليه المجتهد والعكس
 بالعكس لا يبان المفهوم

عبد الوهاب بن صالح بن يحيى

الضيق عائد اليه واما المجتهد فينقل التفسير في قول المصنف كذا كرههم الخ اليه والثاني أن
مفهوم المعرفة والتعريف واجب الاختلاف سواء كان حقيقة أو زعميا فلا يصح الاستدلال
باختلاف المفهوم على أنه ليس المراد بيان المفهوم بل يصح أن يكون المراد بيان ذلك بأن يراد
تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفه فارجحنا التلازم مفهومهما ويجب أن يكون
بأن التعريف للمجتهد ونقل التفسير اليه لا يقيد شيئا لأن المذ **ك** ورجحنا في تعريفه مفهوم
الاجتهاد لا ما يتوقف عليه فان قيل مفهوم الاجتهاد ليس هو المذ كور في ذلك التعريف بل هو
بذل الوسع الى آخر ما سبق هناك قلنا الاجتهاد اصطلاح له معنيان أحدهما المذ كور في
ذلك التعريف كما سنخقه هناك وعن الثاني وجهين الاول أن يكون مقصود الشارح بما ذكره
منع ما قاله المصنف لكنه أورد به ضرورة الدعوى بمبالغة وحينئذ يكون قوله لأن مفهومهما
مختلف من قبيل السند الغير المساوي وابطال منله لا يقيد كما تقتضيه في موضعه والثاني أن يكون
قيد ما قاله على الظاهر المتبادر في أمثال ذلك غاية الأمر أنه حذف بعض المقدمات لظهوره
ومثله كثير في كلامهم كالا يخفى على من له الملم به وذلك لأن الظاهر المتبادر في مقام بيان
الاصطلاحات هو بيان حقائقها الذاتية لا العرضية اذ لا فائدة معتد بها في الاقتصاد على بيانها
ومما يدل على ذلك بل يقطع به أن التعريف الواقعة في الاصطلاحات انما تحملها على أن البيان
حقائقها الذاتية لا العرضية وان كان محتملا فلو أرادوا في قولهم الفقيه المجتهد تعريف الفقيه
لم يكن المناسب الا بيان حقيقة الذاتية اذ لم يتعرضوا للبيان في محل آخر لكنه لا يصح ارادة
ذلك لاختلاف مفهومهما أي بغير الاجمال والتفصيل وانما ترك هذا القيد لظهوره ولأن
التفاوت بالاجمال والتفصيل في **ك** عدم حتى قيل بان الحد والمحدد مترادفان ولا أثر
لاختلافهما بالاجمال والتفصيل والتعريف الحقيقي لا يختلف المفهوم فيه بغيرهما وحينئذ
فالظاهر أن يكون المراد بيان الماصدق لا المفهوم فقوله لأن مفهومهما مختلف أي والمطلوب
في مثل ذلك بيان الحقيقة الذاتية وذلك لا يمكن مع اختلاف المفهوم بغير الاجمال والتفصيل
فترك التفسير بذلك لظهور أنه المراد بالجملة فهو ذا معنى صحيح ملجئ محتمل كلام الشارح بل
لا شبهة عندى في أنه مراده فان زعم المسترض عدم احتمال كلامه فبطلان ذلك الزعم مما
لا يخفى وأنه خلاف الظاهر فهو بة قد يرسلية مما لا يقيد رجوع اعتراضه حينئذ الى المناقضة
في العبارة وليس من دأب المحصلين أو أن جعل كلامهم على هذا المعنى لا يقيد لاحتماله لغيره من
ارادة التعريف الرسمي فهو مما لا يقيد أيضا اذ يكفي في مطلوب الشارح ظهور كلامهم في ذلك
المعنى ولو من طريق المعنى للاكتفاء بذلك في أمثال هذا المطلوب فليست بـ (قوله وان كان
هو الاصل في التعريف) لا يقال مقتضى هذه المبالغة أن التعريف قد يفصده بيان الماصدق
وانه لا يخرج بذلك عن كونه تعريفا وهذا ان وافق الاصطلاح في باب التعريف يلزم
عليه أن لا يكون قوله فالمراد به بيان الماصدق دافعا لكلام المصنف لانه حيث كان تعريفا
وقد ذكر فيه شروط الاجتهاد فقد ذكر في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقيه لا بالقول اما
الاول أعني كون ما اقتضاه المبالغة موافقا للاصطلاح أو لا فامر سهل مع انه يجوز أن يكون
اطلاق التعريف عليه الذي هو مقتضى المبالغة باعتبار كونه على صورته وأما الثاني وهو لزوم

وان كان هو الاصل في
التعريف لأن مفهومهما
مختلف ولا حاجة الى ذكره
للعلم به من تعريف الفقيه
والاجتهاد فما تقدم من أنهم
ما قالوا الفقيه العالم بالاحكام
أي الخ لذلك على أن بعضهم
قاله نصير يحاسب علم التزاما

ما ذكر فهو وهم قطعاً لانه اذا اريد بيان المصادق لم تكن الشروط مقصودة في بيان الفقيه
أصلاً كما هو واضح وهذا أهون من أن يتعرض له وانما ثبت عليه لانه توهم (قوله والفقيه الخ)
أورد عليه شيخنا العلامة كما علق عنه أنه ليس له صنف هنا دأع الى تعريفه الفقه لان الفقه
ليس من أصول الفقه واما ابن الحاجب وغيره فاعلموا عرفوه لانهم ذكر وامعنى أصول الفقه
مر كما اضافوا لتوقف المركب على معرفة اجزائه فتعرضوا لتعريف طريقه الاصول والفقه
ثم عرفوه لقباً بقولهم هو العلم الخ وهو أدلة الفقه الخ فلهذا دأع الى تعريفه والمصنف اعلم عرفه
باعتبار اللقب فقط ولم يعرفه باعتبار اجزائه المركبة ولم يتعرض لتعريف الاصول الذي هو الجزء
الاول اهـ (وأقول) هذا الاعتراض مما يتوجب منه فانه لما كان بين الاصول والفقه غاية
المناسبة والارتباط ناسب تعريفه عقب تعريفه لالتفات النفس الى بيانه عند التعرض لبيان
الاصول ونشوقها الى ذلك تشوقاً تاماً وكفى بهذا داعياً في مثل ذلك وأبلغ منه أن أصول الفقه
أي هذا اللفظ لما كان لقباً يشعر بمدح هذا الفن بابتناء الفقه عليه كما بينه الشارح ولا شبهة
في توقف المدح بذلك على معرفة أن الفقه ذو خطر وقدر والافلام مدح بذلك الابتناء ومن أقوى
الطرق لتلك المعرفة تعريفه ناسب كل المناسبة ايراد تعريفه عوب تعريف الاصول ولا يخفى
أن هذا من أقوى الدواعي اليه ولا ينافي في ذلك كون المضاف اليه هنا معنى الاحكام دون
معرفتها لان كلاهما ينبغي على الدليل وان كان المراد بالخلاف اليه هنا الاحكام فان قيل لم أشار
الى ابتناء المعرفة دون الاحكام قلنا لان المبتنى بالحقيقة والحاصل من الدلائل بالذات اعلم هو
المعرفة وان كان مدلولها بالذات هو الاحكام (قوله النسب التامة) فالشيخنا الشهاب المراد
بها هنا ما أفصح به التقنازاني عند قول التلخيص الكلام اما خبرا وانشاء من قوله لانه لا محالة
يشقل على نسبة تامة بين الطرفين قائمة بنفس المتكلم وهو تعاق أحدهما بالآخر بحيث
يصح السكوت عليه سواء كان ايجاباً أو سلباً أو غيرهما كما في الانشائيات وعند قوله قصد الخبر
بخصره افادة المخاطب اما الحكم من قوله والمراد بالحكم هنا وقوع النسبة أو لا وقوعها اهـ
وقوله أو لا سواء كان ايجاباً أو سلباً مراده به ثبوتاً أو انتفاء وقوله ثانياً وقوع النسبة مراده
بالنسبة فيه النسبة الحكمية والتقسيد بالتامة احتراز عن التقيدية ومن تأمل ما ذكرناه علم أن
الوقوع واللا وقوع أو الثبوت والانتفاء قسمان للنسبة التامة المذكورة في كلام الشارح
والتقنازاني ووصفان عارضان للنسبة الحكمية فالنسبة الاولى غير الثانية بل هي عارضا فلا
يصح تفسيرها بها كما يوهمه كلام بعضهم اهـ (وأقول) قضية ما ذكرناه أن العلم بالنسبة الانشائية
التي في الانشائيات من الفقه وقد يقال لاما نفع فلي تأمل (قوله المأخوذة من الشرع) أقول
يشمل الاخذ من صريحه بأن يصرح بالنسبة والاخذ بالاستنباط منه ولا ينبغي التفصيل
بالتأني كما يوهمه كلام شيخنا العلامة (قوله أي المتعلقة بكيفية عمل) أقول فيه أمور الاول
أن العمل يشمل عمل غير المكلف وهو منجبه لان الفقه يبحث أيضا عن أحكام أعمال غير المكلف
فانظروا أن العلم به من الفقه اذ بين فيه انه يمنع من الحرمان كالزنا وشرب الخمر وأنه يؤمر
بالطاعات كالصلاة فينبغي تعميم الكيفية لتعويض المنع في قوانين الصبي يمنع منه ويؤدب عليه
وانحو الامر والضرب في قولنا صلاة الصبي يؤمر به السبع والضرب عليها العشر والثاني انه

(والنسبة العلم بالاحكام)
أي بجميع السبب التامة
(الشرعية) أي المأخوذة
من الشرع المبعوث به النبي
الكريم (العملية) أي
المتعلقة بكيفية عمل قلمي
أو غيره كالمعلم بأن التيقن في
الوضوء واجبة وأن الوتر
مندوب (المكتسب) ذلك
العلم (من أدائها التفصيلية)
أي من الأدلة التفصيلية
للاحكام فخرج بقوله
الاحكام العلم بتفسيرها

يخرج بالعمل ما ليس بعمل كإظهاره الحاملة باسمه الخارجة لا والبيضة فرحا وباندياغ جلد
 المينة بنفسه وكلرق المانع من الارث وصحة التصرف والفقهاء المانع من صحة التصرف مع أنه
 يبحث عن أحكام ذلك فالظاهر أن العلم بهم من الفقه فيثبت لكل اثر اجهاوسا في زيادة على ذلك
 والثالث أن من المحاب ما علق عن شيخنا العلامة من جعل كيفية العمل على صورته وهيبته
 حيث قال ومن زادها أي لفظ الكيفية رأى أن العلم ذاته ليس متعلقة بالأحكام بل المتعلقة
 هيته المخصوصة كتقديم الاحرام ثم القراءة في الصلاة مثلا اه وهذا هو وانما الصواب أن
 المراد بكيفية العمل وجوبه أو حرمة أو غير ذلك كما يكاد أن يفهم به عبارة الشارح ولهذا
 قال شيخنا الشهاب مراده أي بالكيفية الوجوب والحرمة الخ ويخص الخ بالعلم بالثبوت
 والانتفاء المأخوذ من الشرع المتعلقين بالوجوب مثل الذي هو كيفية العمل الواجب
 اه وظاهره تخصيص الكيفية بالأحكام الخمسة أو السبعة والوجه عدم تخصيصها بذلك لما
 تقدم في الامر الاول والثاني إلا أن يتكافى في ود الكيفية في تلك الامور الى تلك الاحكام
 وقال بعض مشايخنا في قول الشارح كالعلم بان النية في الوضوء واجبة فالعمل هو النية أي
 القصد وكيفيته وجوبية ومن ذلك اعتقاد أن الله واحد فالعلم بوجوب ذلك أعني الاعتقاد هو
 الفقه بخلاف العلم بنفس الله واحد كما سبأ في اه فالتسليم ثبت الوحدة والفقه يثبت
 وجوب اعتقاد الوحدة (قوله من الذوات والصفات) قال شيخنا الشهاب المراد بالذوات ما لو
 وجد في الخارج كان قائما بنفسه فمدخل فيه الماهيات وان كانت قائمة بالعقل لا بنفسها فانه
 لو فرض وجودها في الخارج كانت قائمة بنفسها فيصح قوله كصور الانسان والصفات المعاني
 التي ان وجدت في الخارج لم تقم بنفسها فمدخل فيه صفات الباري سبحانه والافعال والامور
 الاعتبارية لكن قد يشكك في ذلك بأن الحكم من الصفات ويجاب بأننا لم ندخل ذلك ولكن المراد
 انه يخرج من الصفات ما عدا اه (أقول) أي وأما هو فداخل كما يصرح به جعل جنس
 التعريف هو العلم به على أن العلم بالحكم قد يكون تصديقا وحديثا فهو داخل كما يصرح به
 ما ذكر وقد يكون تصورا وحديثا فيجب خروجه كالمعرفة الصفات فليس انما يخرج من الصفات
 ما عدا ما دونه مطا قبل هو خارج ايضا في الجملة فليتامل (قوله كصور الانسان والبياض) قال
 شيخنا العلامة اشارة الى أن العلم في قول المصنف الفقه العلم الخ شامل للتصور والتصديق
 والظاهر أن المراد به هو التصديق فقط والاقتصور الاحكام الشرعية بأي قيد يخرج فان قيل
 بقيد الاكتساب قلنا التصور قد يكسب اه (وأقول) لما منع أن يمنع أن هذا التميز اشارة الى
 ما ذكر بل العلم في عبارة المصنف خاص بالتصديق كما يدل عليه أو يصرح به قول الشارح الا في
 وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وان كان انظمية أدلته ظنا الخ فانه صريح في أن المراد بالعلم هنا الظن
 ومعلوم أن الظن ليس الامن أقسام التصديق وحديثا يخرج به تصورا لاحكام ولا ينافي ذلك ان
 مقتضاه خروج العلم بالذوات والصفات الذي هو من قبيل التصورات به ايضا لانه كما يخرج به
 يخرج بقيد الاحكام أيضا وأثر الشارح الثاني جريا على ما هو الانسب الاغلب من كون
 الاستمرار بالقول دون الجنس ويمكن أن يعلم أن العلم في قول المصنف والفقه العلم الخ شامل
 للتصور والتصديق لكن الغالب أن العلم اذا أضيف الى التسبب وهي التي أريدت هنا بالاحكام

من الذوات والصفات
 كصور الانسان والبياض
 ويقيد الشرعية

أريد به التصديق وإن جاز أن يراد به التصور فإضافة العلم هنا إلى الأحكام التي هي النسب
انصرف إلى التصديق وخارج بقيد الأحكام العلم المتعلق بغيرها ولا يكون الاتصافا فلا إشكال
في الإخراج بقيد الأحكام لأن المقسم شامل للعلم بها واشتراطه بالنسبة للأحكام على التصديق
انما إيجابا مضافا إليها لانه أريد به التصديق ابتداء ولا ينافي ذلك قول الشارح الآتي وعبروا
عن الفقه هنا بالعلم الخ لانه بالنظر إلى اشتراطه على التصديق بواسطة إضافته إلى الأحكام وعلى
هذا يخرج تصور الأحكام بالنظر للغالب من انصراف العلم المضاف إليها إلى التصديق فليست
(قوله العلم بالأحكام العقلية والحسية) قال شيخنا الشهاب المراد بالعقلية التي مرجعها
إلى قضاء العقل بها إيجابا واستحسانا وبالحسية التي مرجعها إلى الحس والأحكام الوضعية
كتبوت الرفع للفاعل بالنسبة إلى الواضع عقلية لقضاء عقله بها استحسانا وإلى غيره حسية
لاستناده فيها إلى السماع من الواضع أو الناقل وثبوت الإحراق بالنار بسبب لان مرجعه إلى
الاحساس بإحراق أفرادها اهـ (قوله وأن النار محرقة) اعترضه شيخنا العلامة فقال
والحكم بأن النار الكلمة محرقة والعلة لا الحس وان كان الحس يحكم بالجزئي فلو
قال وأن هذه النار محرقة لا يباد اهـ (وأقول) جوابه بعد كونه مناقشة في مثال أن المدرك
للأحكام هو العقل لكن ان كان بواسطة أمر عقلي فمقتضى أو أمر حسي فحسي أو أمر شرعي
فشرعي وادراك العقل ان النار الكلمة محرقة بواسطة الاحساس بالجزئيات كما تقدم في كلام
شيخنا الشهاب فيكون حسيا ولو سلم قل فجعل آل في النار للضرورة أي وأن النار الحاضرة أي وان
هذه النار إشارة إلى نار جبرئيلة محسوسة (قوله العلم بالأحكام الشرعية العلمية أي الاعتقادية
كالعلم بأن الله واحد وأنه يرى في الآخرة) أقول اعلم أن الشارح فسر الحكم بالنسبة التامة
والعملية المتعلقة بكيفية عمل والنسبة التامة هي الوقوع واللا وقوع أي وقوع ثبوت المحمول
الذي هو كيفية العمل للموضوع الذي هو العمل أو لا وقوع ذلك فقوانة النية في الموضوع واجبة
الحكم فيه ووقوع ثبوت الوجوب الذي هو كيفية النية النية التي هي العمل وقولنا النية في
الاذان غير واجبة الحكم فيه هو اتفاق ثبوت الوجوب الذي هو كيفية النية عن النية بمعنى تعلق
الحكم الذي هو وقوع النسبة التامة أنه وقع ثبوت تلك الكيفية لذلك العمل أو لم يقع وعلم
أيضا أن الاعتقاد ادراك والحق في الادراك انه انفعال أو كيف لا فعل كما تقر في محله وإذا
لم يكن فعلا فلا يكون عملا الأعلى منيل التسمي أو نظرا إلى أنه يعبر عنه بلفظ الفعل ويعبر عنه
عرفا فيقال صدق وادراك وعلم ونحو ذلك إذا تقررت ذلك فالاعتقاد مثل اعتقاد أن الجنة
موجودة اليوم وأن الله تعالى يرى في الآخرة تارة بطريقة في نفسه وحيث يذبحكون خارجا عن
حد الفقه بقوله العملية بمعنى المتعلقة بكيفية عمل لان هذا الاعتقاد وان صدق عليه أنه علم بحكم
شرعي وذلك الحكم الشرعي هو ثبوت الوجود للجنة لكن ذلك الحكم ليس متعلقا بكيفية عمل
لان الوجود كيفية للجنة واللجنة ليست عملا وأيضا المراد بالكيفية الوجوب والحرمة وغيرهما
بخلاف الوجود ونحوه وقس الباقي وتسمية هذا الحكم اعتقادا كما أقاده كلام الشارح
لا ينبغي أن يكون الكونية متعلقا باعتقاد لظهور أنه ليس الأمر كذلك فإن النسبة في قولنا الله
يرى في الآخرة ليس متعلقا باعتقاد بل متعلقا بالرؤية التي هي المحمول وهي ليست اعتقادا

العلم بالأحكام العقلية
والحسية كالعلم بأن الواحد
نصف الاثنين وأن النار محرقة
وبقيد العملية العلم بالأحكام
الشرعية العلمية أي
الاعتقادية كالعلم بأن الله
واحد وأنه يرى في الآخرة

بل ينبغي أن يكون له كونه أمرا الغرض اعتقاده معنى كونه اعتقاديا أنه أمر معتقد وأما تفسير
 المحققين الاعتقادية بالمتعلقة بحصول علم فقيه نظر إذا النسبة المذكورة ليس متعلقة بحصول
 علم كاهن ظاهر الآن يريدوا بالحكم غير النسبة بخلاف ما سلكه الشارح أو يريدوا بأن متعلقها
 حصول علم أن المقصود حصول العلم بها وتارة يتطرق فيه باعتبار تعلق العلم بالحكم المتعلق
 بكيفية فان اعتقاد ان الجنة موجودة اليوم مثلا له كيفية هي الوجوب والحكم المتعلق بتلك
 الكيفية هو ثبوت الوجوب لذلك الاعتقاد فالعلم بثبوت وجوب اعتقاد أن الجنة موجودة
 اليوم علم بحكم شرعي اعتقادي أي متعلق بكيفية اعتقاد فانه علم بثبوت الوجوب لذلك
 الاعتقاد وذلك الثبوت حكم شرعي لانه استقيده من الشرع وذلك الوجوب كيفية لاعتقاده وهو
 اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم فان أراد المصنف بالعمل في قوله العملية ما يشمل الاعتقاد
 والوجوب كما هو مقتضى كلام الشارح الآتي في تقرير الحكم حيث جعل الفعل يتناول
 الاعتقاد دخل في الفقه العلم بوجوب مثل هذه الاعتقادات لانه علم بحكم شرعي على أي متعلق
 بكيفية عمل كما تقررونه عن نفسه هذه الاعتقادات اذ ليست علميا بحكم شرعي على أي
 متعلق بكيفية عمل اذ ليست تلك الاحكام التي هي متعلق تلك الاعتقادات متعلقة بكيفية عمل
 كما تقررون أو راديه ما يكون عملا ولا حقيقة تخرج عن حد الفقه العلم بوجوب مثل هذه
 الاعتقادات أيضا اذ ليس الحكم فيها حيث قد علمنا أي متعلقا بكيفية عمل اذ صاحب تلك
 الكيفية وهو الاعتقاد ليس عملا لکن يرد حيث قد تخرج عن حد الفقه العلم بوجوب مثل هذه
 شرعي فان العلم به من الفقه كما هو ظاهر مع أن الظن ليس من العمل على هذا التقدير وحيث قد
 فأنشأ الشارح الاعتقادية بمقتضى أن مرادها الاعتقادية في نفسها بأن يكون المقصود
 انخراجه نفس تلك الاعتقادات لا العلم بكيفياتها اما العلم بكيفياتها فهو داخل بناء على شمول
 العمل للاعتقاد كما اقتضاه كلامه الآتي في تعريف الحكم كما تقررون بمقتضى أن مرادها أعم منها
 في نفسها باعتبار العلم المتعلق بكيفياتها فيكون المراد بالعمل هنا ما لا يتناول الاعتقاد على
 خلاف ما ذكره في تعريف الحكم الآتي ثم رأيت في منع أو انفع مانعه وأما قولنا في حد الفقه
 العملية مع قولنا الحكم خطابا لله المتعلق بفعل المكلف فلا منافاة فيه وقولكم الاعتقادات
 الدينية كأصول الدين أحكام جوابية أن أصول الدين منه ما ثبت بالعقل وحده كوجود
 الباري ومنه ما ثبت بكل من العقل والسمع كالوحدانية وهذا ان خرج بقولنا الشرعية
 وتفسيرنا لها نحن وغيرنا بما يتوقف على الشرع ومنه ما لا يثبت الا بالسمع كمثل أن الجنة
 مخلوقة ونحوها فنقول المراد بالحكم الانشائي لا الخبري وما لا يثبت الا بالسمع يتطرق فيه من
 جهتين احدهما أصل ثبوته وذلك ليس بانشاء لان السمع فيه مخبر لا منفي كقولنا الجنة
 مخلوقة والصراط حق والثانية وجوب اعتقاده وذلك حكم شرعي انشائي وهو عند
 عملي من مسائل الفقه وهو داخل في قولنا الحكم خطابا لله المتعلق بفعل المكلف
 وقولكم هل تسمى الاعتقادات والنيات والاقوال انما لا جوابية أنها تسمى وأما كون
 ذلك بالحقيقة أو المجاز فينتوقف على نقل اللغة والظاهر عندى انه بالحقيقة ومنه
 يعلم أن عدول الآمدي وابن الحاجب وغيرهما عن افظ التسمية الى لفظ القرعنة

احتجاجا بان النية من مسائل القروع وليست عملا ليس يجيد لانهم اعمل فان قلت قلقت الفرعية
 اوضح من العملية فلم لا اخترعوه قلت لانه لا يدخل فيه وجوب اعتقاد مسائل البيانات التي
 لا تثبت الا بالسمع فانها عندى فقه وليست فرعية وفي كلام الشيخ الامام والدرجة الله تعالى
 في شرح المنهاج ما يقتضى ان لفظ الفرعية اجود وان الاظهر ان وجوب اعتقاد ما ثبت من
 البيانات بالسمع لا يسمى فقهها ولكنى لست اوافق على ذلك وأما دخول المجاز في الحسد فيأثر
 اذا كان مشهورا وأنا أقول انى لم أر تعريضا الى الاكس لا يجاز فيه لافى المطلق ولا فى الكلام
 ولا فى الاصول وهى العلوم التى تحر فيها التعاريف اكثر من غيرها فانظرك بغيرها اه ما فى
 منع الموانع وفيه تصريح بانه اراد بالعمى ما يشمل الاعتقاد وبانه يدخل فى الفقه العلم بوجوب
 تلك الاعتقادات الا انه كما ترى خص ذلك بما لا يثبت منها الا بالسمع وهو مبني على تفسيره
 الشرعية بما يتوقف على الشرع كما تقدم فى كلامه وقضية تفسيرها بما يؤخذ من الشرع
 كما فعل الشارح عدم التخصيص وشملها بما يثبت بكلام الامرين العقل والسمع بخلاف
 ما لا يثبت الا بالعقل وأما ما ذكره من ان الاعتقادات والتبنيات والاقوال تسمى افعالا وان ذلك
 على سبيل الحقيقة فتدبر ويد ما صرح به بعضهم فى قواهم فى الحد العرفى انه فعل يبنى عن تعظيم
 التعم الخ من ان المراد بالفعل الامر والى الانسان على اصطلاح اللغة اه فان هذه الامور اذا كانت
 افعالا فى اللغة فالظاهر انها أيضا أعمال فيها وبما قرره من انها تسمى افعالا حقيقة ومن ان
 التعبير بالفرعية لا يشمل وجوب مسائل البيانات مع ان العلم به من الفقه يعر لم يتوقف قول
 الكوراني وذكر الفرعية فى تعريف الفقه أولى من ذكر العملية اذا المتبادر من العملية ما يكون
 بالجوارح وبورد حيث تدور من المسائل الفقهية ويجاب بان العمل ما يتعلق بكيفية
 عمل والعقائد لا تتعلق بكيفية عمل والفرعية خالية عن هذه الاعتراضات فكانت أولى اه
 ما فى النسخة الواقعة لى وفيها سقم فليست فى تحرير المقام فانه ليس فى الحاشيتين هنا الا الاجمال
 والابهام (قوله وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبي عما ذكر) اعترضه شيخنا الشهاب
 فقال ولان تقول حيث آل الامر الى أن المراد بالعلم التهي لزم ثبوت هذا المذهب وباسره صلى
 الله عليه وسلم وكذا جبريل اه (وأقول) لا يخفى قوة هذا الاشكال نعم قال بعضهم ان لم نقل بجواز
 الاجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام فالامر ظاهر وان قيل به فحكمه عليه الصلاة
 والسلام بالاجتهاد ان كان خطأ فلا يقر عليه وان كان صوابا يثقل به بواسطة التقرر الى
 الضرورى فيكون بمنزلة الثابت بالوحى ومن ثم جعل شمس الاثمة اجتهاده عليه الصلاة والسلام
 بما يشبه الوحى ثم قال ومن زعم أن علمه عليه الصلاة والسلام يخرج بقوله بالاحكام ان يريد بها
 الجميع فقد غفل عن ان المراد من العلم حيث تدور بعضى حين اذيراد بالاحكام الجميع هو التهي
 وبالاحكام جميع الاحكام التى لم يرد بها نص اه وفيه اشارة الى اعتراض شيخنا والجواب عنه
 اما الاشارة الى الاول فبقوله ومن زعم الخ فانه بقيد الله على تقدير ان يراد بالعلم التهي لا يخرج
 علمه عليه الصلاة والسلام واما الاشارة الى الثانى فيجوابه على غير ذلك التقدير لان ذلك الجواب
 يمكن جريانه على ذلك التقدير بان يقال المراد التهي لاه لم بجميع الاحكام على وجه لا تكون
 الاحكام بمنزلة الثابتة بالوحى ولا يخفى ما فى هذا الجواب من البعد والتعسف الذى لا يليق

وبقيد المكتسب علم الله
 وجبريل والنبي عما ذكر
 وبقيد التفصيلية العلم
 بذلك المكتسب للعلم
 المقتضى والثاني المثبت
 بهما ما اخذه من الفقه
 ليحفظه عن ابطال خصمه
 فعلمه مثلا بوجوب النية فى
 الوضوء لوجود المقتضى أو
 بعدم وجوب الوضوء لوجود
 الثاني ليس من الفقه

بالحدود وان كان أصحاب هذه القنن قد ينسأحون في الحدود بما شال ذلك على ان قوله ان لم نقل
 يجوز الاجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام فالامر ظاهر لا يختص ههنا من الاشكال
 لان امتناع الاجتهاد عليه لا ينافي انصافه بذلك التهي فالحق قوة الاشكال وعسر الجواب عنه
 اللهم الا ان يدعى عدم حصول التهي المذ كونه عليه افضل الصلاة والسلام لكنه منتهى بما هو
 أعلى منه وان كان هو فضيلة لان انتفاء المانع كما ان الكتابة فضيلة وقد منعها الاخر فالعادة
 ومادة النقض لا بد من تحقها فلينامل (قوله وعبروا عن الفقه ههنا بالعلم وان كان لظنية أدلته
 ظنا) فان قلت هلا ابقاء على معناه لانه لا يمكن جعل الحكم على ما هو حكم الله في حقنا في الظاهر
 وان خالف الواقع لان ظن المجتهد وان خالف الواقع هو حكم الله في حقنا في الظاهر قطعاً للقطع
 بأنه يجب على المجتهد ومقلديه العمل بما يظنه مطلقاً فاذا ظن حكماً حصل له علم حقيقة فان هذا
 حكم الله في حقه وحق مقلديه للدليل القطعي على ان ما يظنه يجب عليه وعلى مقلديه العمل به
 ويمتنع عليه وعليهم العمل بخلافه قلت هذا وان عملك به بعضهم لكن دفعه بعضهم بما حاصله
 ان هذا العلم المذ كونه ليس حاصل عن الادلة التفصيلية كما هو مقتضى التعريف بل الحاصل
 عنها هو ظنه ان كذا حكم الله في نفس الامر ثم قال فان قيل لما كان تلك الادلة مدخلة في
 حصول ذلك العلم يصح ان يقال ان ذلك العلم حاصل بالاستدلال بها قلت ذلك لا يمتنع ا
 وهو كما قال (قوله وان كان لظنية أدلته ظنا) اعترضه شيخنا الشهاب بعد ان بين ان المراد ظنية
 أدلته من حيث الدلالة بالاجماع المقطوع بوجوده بان ينقل الشاؤنا اذ هذا الاجماع وحكمه
 بالنسبة اليها قطعياً وان كان الحكم الصادر من كل واحد من المجمعين ظنياً مستقداً الى
 اشارة فانه يحصل لتابعداً اجاعهم القطع بذلك كما صرح به التقنا زاني في بحث الاجماع من
 حاشية العنود وقد يجاب بان التعبير فيها بالظن تغليب للاكثر على الاقل وما أفهمه من عمل
 الشارح من ان الدليل الظني انما يتبع ظنياً صحيح سواء كان الدليل ظنياً بجميع مقدّماته أم
 ببعضها ا (وأقول) قال السيد بعد كلام اوردته يلزم مما ذكر ان تكون الاحكام المعروفة من
 الادلة القطعية أي القطعية الدلالة والتبوت كما افصح به بعضهم خارجة عن الفقه فاما ان
 تختار ان الادلة الظنية لا تفيد الاظنا كما ذهب اليه بعض فكذا ما يتفرع عنها من الاجماع
 والقياس واما ان يقال كل ما عليه دليل قطعي من الاحكام فهو معاً علم من الدين ضرورة وقد
 صرح في المحصول بخروج مثله عنه ا ويرى من قبل ذلك بخروج ما علم من الاحكام ضرورة من
 الدين ويبحث فيه بعضهم بان تلك الاحكام ليست ضرورية بمعنى حصولها بلا دليل فان المجتهدين
 قد استنبطوها وحصلوها في أصلها عن أدلتها التفصيلية كوجوب الصلاة مثلاً فانه مستنبط
 من قوله تعالى اقيموا الصلاة بل تلك الاحكام ضرورية بمعنى انها اشتهرت حتى عرفت من
 ضروريات الدين فلا يخرج ما علم من تلك الاحكام بقوله عن أدلتها ا ويبقى على هذا ما اذا علم
 المجتهد الحكم من اجماع قطعي بلغه بطريق قطعي وفيه ما ذكر عن السيد نعم اعترض الاحتمال
 الاول مما ذكره بان عدم قطعية شيء لا يستلزم عدم قطعية ما يتفرع عليه اذا قرر ذلك فعمل
 الشارح أطلق الظنية بناء على احد الاحتمالين اللذين ذكرهما السيد وخيت قد فلا اشكال عليه
 اذ مع الاحتمال لا يلزم الاشكال (قوله لانه ظن المجتهد الذي هو لقونه قريب من العلم) قال

وعبروا عن الفقه ههنا بالعلم
 وان كان لظنية أدلته ظنا
 كما سألني التعبير به عنه في
 كتاب الاجتهاد لانه ظن المجتهد
 الذي هو لقونه قريب من
 العلم وكون المراد بالاحكام
 جميعها لا ينافيه قول مالك
 من اكابر الفقهاء في ست
 وثلاثين مسألة من أربعين
 سأل عنها ألا أدري لانه منتهى
 العلم باحكامها

شيخنا الشهاب اشعار بان علاقة التجوز فيه المجاورة فيكون مجازا مرسل او المشابهة
 فيكون استعارة ويحتمل ان تكون علاقة المجاز المرسل هنا الضدية أيضا اه (وأقول)
 اذا كان مجازا ومنه الاستعارة توجه عليه ان الحدود ثمان عن المجاز الا بقرينة واضحة
 ويمكن ان يجاب بان التعبير عنه في كتاب الاجتهاد بالظن قرينة واضحة على ذلك ويمكن
 ان يجعل قول الشارح كاسياني التعبير به الخ اشارة الى ذلك وبانه مجاز مشهور وعندهم
 كما قد يدل عليه قوله واطلاق العلم على مثل هذا النهي شائع عرفا فلا حاجة فيه الى القرينة
 على انه يمكن ان يكون حقيقة عرفية لهم وان خالف ظاهر كلام الشارح (قوله بمعاودة
 النظر) اعترضه شيخنا العلامة بأنه لا يحتاج اليه لانه يوهم انه قد قدم له نظري في ذلك ونسبه
 ولا يلزم ذلك قال اللهم الا ان يريد به الرجوع الى جنس النظر بان كان أولا مشغولا بنظر آخر
 ثم يلتفت الى غيره بعد قوله لا أدري (أقول) أو يريد المعادة من العود بمعنى الصيرورة كما
 قيل في قوله تعالى حكايه عن السيد شعيب على قيناه عليه أفضل الصلاة والسلام ان عدنا
 في ملتكم بعداذننا الله منها (قوله واطلاق العلم على مثل هذا النهي شائع) اعترضه
 شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب بأنه قد علم ان المراد هنا الظن مجازا وذكر العلاقة بقوله
 الذي هو لقونه قريب من العلم وذكر هنا ان المراد به النهي مجازا واحدهما ينافي الآخر ويبقى
 الكلام في ان اسمهما معجم في نفس الامر زاد شيخنا الشهاب وقد يجاب بأنه أطلق على معنيين
 مجازيين احدهما النهي للآخر وهو الظن وهو بعد محتمل نظر وقولنا مجازيين هو باعتبار
 اللغة والافعال ظاهر ان استعماله في النهي بل والظن حقيقة عرفية كما يلوح ذلك من قول
 المصنف واطلاق العلم الخ اه (وأقول) زعم المناطقة المذكورة ممنوع بل غلط منشؤه توهم
 ان الشارح أراد بالعلم في قوله واطلاق العلم هو العلم المذكور في قول المصنف والفقه العلم الخ
 فيكون قد ذكر أولان المراد به الظن ثم ذكر ثانيا ان المراد به النهي وهو تناف وهو خطأ قطعاً
 وانما أراد به جنس العلم كالفقه كما يدل عليه بل بصرح به قوله على مثل هذا النهي والافتقار
 على هذا النهي فتأمل فحصل الكلام انه بين أولان العلم المفسر به الفقه بمعنى الظن فصار
 الفقه بمعنى ذلك عبارة عن الظن ثم بين ثانيا ان الفقه انما هو عبارة في الحقيقة عن النهي
 للظن ولا منافاة بين هذين لجهة حمل احدهما على الآخر بان يراد بان الفقه العلم بمعنى الظن انه
 النهي للعلم بمعنى الظن فصار حاصل الكلام ان الفقه هو النهي للظن الاحكام فالموضع الاول على
 حذف المضاف فقوله العلم بالاحكام أي نهى العلم أي الظن بالاحكام كما بصرح بذلك قوله لانه
 نهى العلم بالاحكام ما فإنه صريح في ان في الكلام حذفاً فالموضع الثاني مبين للحذف المراد في
 الاول والعلاقة التي أشار اليها في الموضع الاول بقوله الذي هو لقونه قريب من العلم ياربه مع
 تقدير ذلك المضاف كما هو ظاهر لان الكلام مع تقدير المضاف لم يخرج عن استعمال لفظ العلم
 فيه معنى الظن وعلى هذا فلم يطلق لفظ العلم أي الذي في عبارة المصنف الاعلى معنى واحداً مجازي
 وهو الظن ولم يطلقه على النهي أصلاً غاية الامر انه قد رتب النهي مضافاً الى لفظ العلم وأما جواب
 شيخنا الشهاب فلا يخفى ما فيه لانه ان أراد ما قلناه فعبارة لا تساعد على ذلك لان قوله أطلق على
 معنيين يقتضي ان لفظ العلم أطلق على المعنيين النهي والظن مع انه ليس كذلك كما تقرروا

بمعاودة النظر واطلاق العلم
 على مثل هذا النهي شائع
 عرفاً يقال فلان يعلم النحو
 ولا يراد ان جميع مسأله
 حاضرة عنده على التفصيل
 بل يراد انه مهتم بذلك

أراد ما هو ظاهر عبارته من ان لفظ العلم أطلق على المعنيين فهو ممنوع لما تقر به بل هو خلاف الواقع وان أراد شيئا آخر فليصوره ليقع الكلام عليه وأما ما قاله من ان الظاهر ان استعماله في الظن حقيقة عرفية فهو محتمل لكن يخالفه منبغ الشارح اذ لو كان كذلك لم يمتنع الى بيان العلاقة وكون بيانها باعتبار اللغة دون العرف مع عدم الاحتياج اليه باعتبار العرف مما لا وجه له اذ كل قوم انما يراعون عرفهم فكيف يراعي أهل عرف علاقة التجوز لغة مع اتقائه عندهم اللهم الا ان يكون الشارح لم يريد بمقاله بيان العلاقة بل بيان المناسبة بين المعنيين وأما قوله كما يلوح من قول المصنف واطلاق العلم الخ فان أراد بالمصنف الشارح فان هذا القول في كلام الشارح غير منقول عن المصنف فالاستدلال به ليس في محله اذ القول المذكور في كلام الشارح غير مقروض في الظن حتى يستدل به عليه بل في التهيئ مع ان اطلاق المصنف على الشارح خلاف المعتاد وان أراد بالمصنف صاحب المتن فهذا القول غير منقول عنه الا ان يكون رأيه في كلامه وان لم يره الشارح اليه ومع ذلك فالاستدلال به ليس في محله لما بيناه الا ان يكون في كلامه زيادة على ما ذكره الشارح فان كان وجه الاستدلال من هذا القول قياس الظن على التهيئ فلا يمتنع ما فيه وأما ما ذكره من ان الظاهر انه حقيقة في التهيئ فبواقفه ما تقدم في كلام شيخنا الشريف من ان اطلاق العلم على التهيئ معنى رابع حقيقة الا ان فيه خفاء لكن نازع في ذلك بعضهم فقال لفظ العلم وكذا سائر اسامي العلوم المدونة تطلق على ثلاثة معان ادراك المسائل والمسائل المعروفة والملكية الحاصلة من ادراكها مرة بعد أخرى فهي متأخرة عن تلك الادراكات في الحدوث هذا هو المشهور وأما اطلاق العلم على التهيئ القريب أي الملكية المتقدمة عليها فليس عندهم وثباتا يمد بهان هذا ما يقال ان العلم عبارة عن ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية ليس بشيء اذهنت تحت ملكة المتأخرة اهـ ولما قل ان يقول ان اراد بالملكة المتأخرة ما يحصل من ادراكات جميع المسائل فهو في غاية البعد لانها مع ترايد المسائل بتكرار الزمان والافكار وان اراد ما يحصل من ادراكات المسائل في الجملة لم يكن هذا دافعا للتأخير اذ لا بد في حصول التهيئ من ادراكات المسائل في الجملة فلا يكون الا متأخرا قليلا بل وبقى ههنا بحث وهو انه اذا كان حقيقة في التهيئ ومعالمه انه حقيقة في غيره أيضا كالتصديق بالمسائل فيكون مشتركا بالحدود فصان عنه الابترئة واضحة وينساق هذا الاشكال الى ما طبقوا عليه من استعماله في التعاريف بمعنى التصديق بالمسائل أو الملكية أو نفس المسائل مع انه مشترك بين الثلاثة فيلزم استعمال المشترك مع انهم منعوه الابترئة واضحة ويمكن ان يجاب عما طبقوا عليه بان محل المتع اذا لم تصح ارادة كل واحد من معانيه أما اذا صح ذلك فلا منع اذ لا يلزم محذو ونم رأيت مضمون هذا الاشكال والجواب عنه بما ذكر مسطورا وأما ما نحن فيه فقي اراد البحث فيه على هذا الوجه غلط لا يمتنع اذ السكون حقيقة في التهيئ لا مدخل له في لزوم استعماله المشترك اذ التهيئ ليس معنى لفظ العلم المستعمل في هذا التعريف وانما يقدر اضافته اليه نعم لفظ العلم هنا محتمل التصديق والملكية وباحتماله لهما مع اشتراكهما يرد البحث دون المسائل انما ادخل عليها كما هو ظاهر (قوله وما قبل من ان الاحكام الشرعية الى قوله بخلاف الظاهر الخ) أقول فيه اشكال لان الاقتصار على انه خلاف

وما قبل من ان الاحكام الشرعية قيد واحد جمع الحكم الشرعي المعروف بخطاب الله تعالى الآتي بخلاف الظاهر وان آل الى ما تقدم في شرح كونهما قيدين كما لا يخفى (والحكم)

الظاهر يقتضي انه صحيح وفيه نظر لانه يقتضي تخصيص العمل في قول المصنف العملية باعمال
المكلف من حيث انه مكلف لانه حل الحكم فيه على المعرف بخطاب الله تعالى الا ان مع ان
كلام المصنف يشمل عمل غير المكلف أيضا كما تقدم واستدراك قيدي الشرعية والعملية في
كلام المصنف للاستغناء عنهما بقوله في التعريف الا في خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ومن
هنا يشك قوله وان الالحق فليشمل وقد يجاب بانه حل الكيفية هنا على الاحكام الخمسة بناء على
انها المتبادر منها في مثل هذا المقام وبقرينة ان قيد العملية يخرج كثير من الاحكام الوضعية
فان ذلك يشعر بخروج جميعها عنده من الفقه اذا دخل بعضها فيه دون بعض لم يقل به أحد
وبقرينة تعريف الحكم بما في عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام فان في ذلك اشعارا
بارادة تعريف الحكم الواقع في تعريف الفقه فينحصر العمل في عمل المكلف ويساوي الاحكام
المذكورة الحكم بالمعنى الا في مجرد لزوم الاستدراك لا يمنع الصحة لكن يرجع الاعتراض الى
المصنف في اخراج الوضعية عن الفقه ويترجح تعبير ابن الحاجب بالقرعية بدل العملية بشموله
جميع الوضعية نعم ان اراد المصنف العملية ولو بواسطة أو بالتأويل دخل جميع الوضعية لان
قولنا الزوال سبب في وجوب الظهور بوقولنا الظهور يجب بسبب الزوال وقولنا الرق مانع
من الارث والسفه مانع من صحة التصرف بوقولنا الاخذ من الميراث مع الرق ممتنع
والتصرف مع السفه غير صحيح وحينئذ فالمراد بالعملية أعم من العملية بنفسها أو باعتبار
تاويلها فالعملية باعتبار تاويلها اذا دخلت بنفسها لا تاويلها دونها كما قد يتوهم وعلى هذا فالعملية
أعم من القرعية لشمولها مع جميع الوضعية الاعتقادية أيضا وحينئذ يشك كلام الشارح
واقصاره في دفع ما تقدم على انه خلاف الظاهر الا ان يجاب بانه لما احتمل كلام المصنف اقصر
على ذلك احتياطاً مع صدقه بالمقصود فان محالقة الظاهر صادقة مع عدم الصحة فليشمل ما علم
ان شيخنا الشهاب أورد على التعريف أمرين أحدهما على التردد فانه قال واعلم ان التعريف
المذكور لا يطرأ صدقه على العلم بان أعمال الصادق موزونة فان قيل العلم فيه مراد به اليقين وفي
التعريف مراد به الظن قلنا المراد لا يدفع الارادة وقال أيضا انظر هل يرد على التعريف العلم
بان القياس صحة من حيث انه علم نسبة شرعية عملية عن دليل تفصيلي وهو فاعترفاً واما اولى
الابصار وكذا الاجماع ونحو ذلك من أدلة الاحتجاج بالقياس اه (وأقول) أما الاول فجوابه من
وجهين أحدهما ما ذكره في السؤال الذي أوردناه وأما قوله في جوابه المراد لا يدفع الارادة قلنا
بل يدفعه اذا دل عليه دليل وهو هنا كذلك لان العلم عند الإطلاق انما ينصرف لليقين فحملناه
على ذلك في صورة الارادة لانه لا صارف له عنه وأما في تعريف الفقه فقد فامت القرينة على ان
المراد به الظن وهي تعبيره في كتاب الاجتهاد كما تقدم بيانه بل ظهور أن الأدلة التفصيلية
للأحكام الشرعية لا تفيد اليقين ولو في الجملة كما ينصرف عن ارادة حقيقة العلم والثاني ان المراد
بكيفية العمل في تعريف الفقه هي الوجوب والحكمة ونحوهما كما فسرها وهو بذلك فيما تقدم
على ما هو ظاهر كلامه وتقدم ما فيه فنخرج صورة الارادة اذا الكيفية فيها خارجة عن ذلك لكن
قد يدفع هذا بان المراد لا يدفع الارادة لان ارادة ما ذكره بالكيفية لا دليل عليه في اللفظ وأما
الثاني فقد يجاب عنه بالوجه الثاني على ما فيه لا يقال القياس ليس يعمل فلا يوجه اراده لان

المراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد وسحق في باب القياس انه من قبيل الاعتقاد (قوله المتعارف
 بين الاصوليين) اشارة الى ان الالبست للعهد الذي كرى كما قد يتوهم من ذكره عقب تعريف
 الفقه المذكور فيه الاحكام حتى يكون المراد بالحكم في تعريف الفقه هو هذا المعنى وذلك لانه
 يلزم حينئذ استدراك قيد الشرعية اذا الحكم بهذا المعنى لا يكون الا شرعيا (فان قلت) انما يلزم
 الاستدراك لانه على ان قوله الاحكام الشرعية قيدان وهو ممنوع بطوار كونه قيدا واحدا جمع
 الحكم الشرعي وهو خطاب الله الا في (قلت) كونهما قيدا واحدا لا يدفع الاستدراك اذ يكفي
 فيه انه لو اقتصر على الاحكام ولم يقيد بها بالشرعية كان كافيا على ذلك التقدير كما لا يخفى وحاصله
 ان زيادة قيد الشرعية مستغنى عنه لحصول المقصود بدونه حيثئذ وهذا هو معنى الاستدراك
 لا يقال ويلزم أيضا خروج العلم بالاحكام الوضعية بناء على انه من الفقه كما تقدم نروجها عن
 الحكم بهذا المعنى كما بينه الشارح فيما سياتي وان كان انما فيه تظرسا في بيانه وان يكون العلم
 المعروف به الفقه تصورا له فانه بمفرد وهو الخطاب المذكور فانه ليس بنسبة والعلم المتعلق بمفرد
 من قبيل التصور وهو باطل قطعاً لان الفقه من قبيل التصديق دون التصور لانا نقول اما الاول
 فلانه لا وجه للاعتراض بلزوم خروج الاحكام الوضعية للزوم خروجها بدون ذلك لعدم صدق
 قيد العملية عليها كما تقدم اللهم الا ان تقول بحيث يصدق قيد العملية عليها كما تقدم وأما
 الثاني فلانا لان سلم انه يمتنع كون الخطاب المذكور نسبة اذ لا منافاة بين كون المعنى نسبة
 وكونه خطاب الله بمعنى ما خطاب به عباده ووجهه نحوهم ولو سلم فيجوز حينئذ ان يجعل قوله
 العلم بالاحكام على حذف مضاف اي يتعلق بالاحكام وبما تقر به نظر ان قول الكوراني لما
 أخذ بالحكم في تعريف الفقه ولم يكن بنا رأينا منه شؤفه عدم التامل ونسب ما قدمه
 قبيل ذلك مما بنا فاضه مع قرب العهد به حيث قال والحكم في العرف العام اسنادا مراً الى آخر
 ايجابا أو سلبا وعند الاصوليين خطاب الله المتعلق بالفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير والاول
 هو المراد هنا ولا يكون قيد الشرعية ضائعا له (فان قلت) كلام المصنف محتمل لان المتبادر من
 تعريف الحكم عقب تعريف الفقه الماخوذ فيه الحكم ان المراد تعريف الحكم الماخوذ فيه
 مع انه ليس كذلك كما تقر ولا بد من قرينة على المراد لا يدفع الاختلال (قلت) يمكن ان يجعل
 القرينة قيد الشرعية مع ظهور ان الحكم المعروف بالخطاب المذكور لا يكون الا شرعيا فلو لا
 ان المراد به في تعريف الفقه غير هذا المعرف لزم الاستدراك وهو خلاف الاصل والظاهر وقد
 يقال مثل هذه قرينة خفية لا تلحق بالحدود الا ان أهل هذه الفنون كثيرا ما يتساهلون بالمثل
 ذلك نعم لقائل ان يقول لوجب جعل الحكم المتعارف بالنسب الشرعية العمالية لانهم امرور بالاثبات
 والنفي كما لا يخفى سلم من هذا الاشكال ومن التكلف في دفعه ومن الاحتياج في تصحيح كون
 الخطاب مورد للنفي والاثبات الى جعل قوله بالاثبات تارة والنفي أخرى على اثبات تعلقه ونفيه
 وقد ظهر من هذا انه لا منافاة بين جعله بمعنى الخطاب وتعلق الاثبات والنفي به غاية ما يلزم اذ لم
 يجعله بمعنى النسبة مساهمة مثلها شائع ذائع اشهر ان المناقشة بمنها البست من دأب المحصنين
 وبذلك يقطع ما هو له هنا بعض المتعصمين (قوله بالاثبات تارة والنفي أخرى) قال شيخنا
 العلامة الباقية أي المتعارف هو أي الحكم بسبب الاثبات الخ والمتعارف في الحقيقة هو

المتعارف بين الاصوليين
 بالاثبات تارة والنفي أخرى

نفس الاثبات والنفي لا الحكم المثبت والمنفي لكن الاثبات والنفي قرع المثبت فهو يستلزمه
فلذا عيى بذلك قال ولا تناقض بين النفي والاثبات لان كلاهما اعتباران للنفي قبل البعثة والاثبات
بعدها اهـ (وأقول) ان أراد بقوله فهو يستلزمه ان تعارف الاثبات يستلزم تعارف الحكم كما هو
المطابق للواقع اذ لا يتصور ان يكون اثبات الشيء متعارفاً وذلك الشيء غير متعارف فإني ما ذكره
من ان التعارف في الحقيقة نفس الاثبات والنفي لا الحكم المثبت والمنفي الا ان يجاب بان المراد
بالتعارف في الحقيقة التعارف أولاً وبالذات فليست له وقوة لان النفي قبل البعثة الخ (أقول) أو
لان الاثبات في حق بعض المكلفين أو باعتبار بعض أحوالهم والنفي في حق بعض أحوال آخر كما
سيأتي في قولنا شارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل كما يعلم مما سيأتي الخ (قوله خطاب
الله) اعترض أخذ الخطاب جنساً للحكم بان الحكم حينئذ لا يتناول الحكم الثابت بنحو القياس
اذ لا خطاب وبان المقصود تعريف الحكم المصطلح وهو ثابت بالخطاب كالوجوب والحكمة
وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى واجيب عن
الاول بان نحو القياس كاشف عن خطايه تعالى ومعرفة له وهو معنى كونه دليل الحكم وعن
الثاني قال في التلويح بوجوبه الاول كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خطوب به للقرينة
العقلية على ان نفس الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى والثاني ان الحكم هو الايجاب
والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحكمة تسامح الثالث وهو العلامة المحقق
عند الله والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالاجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل
منتهى صفة أى حتى يكون الحكم عبارة عنها فيكون معياره فان القول ليس متعلقاً منه صفة
اتعلقة بالعدم وهو اذا نسب الى الحكم يسمى اجاباً واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل
يسمى وجوباً وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم
الوجوب والحكمة من ذوات الايجاب والتحريم أخرى كما في اصول ابن الحاجب اهـ وقد
ضعف الاول بانه يناقض ما وقع اهـ في الجواب عن اعتراض المغتلة على تعريف الحكم بالخطاب
المذكور بان الخطاب قديم والحكم عندكم كم حادث فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر من
التزام قدم الحكم وهو الخطاب المذكور ومنع حدوثه بل الحادث هو تعلقه فان صح
احدهما بطل الآخر والثاني بأنه ان أريد ان اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظراً
الى الاصطلاح فهو ممنوع كيف وقد صرحوا بانه حقيقة في ذلك نظراً اليه وان أريد انه
كذلك بالنظر الى الاصل المتقول عنه فهو مسلم لكنه لا يقيد والثالث بان كون الايجاب هو
نفس الفعل يلزم عليه ان لا يفرق حيث تدبر الحكم وذلك لانه نفس قوله افعل وكون الايجاب
والوجوب متحدين بالذات يناهية ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الاتفـال
والمقولاتان متباينتان ذاتاً واعتباراً وان الوجوب مترتب على الايجاب يقال أوجب الفعل
فوجب فلا يمكن اتحادهما وكون الفعل ليس له صفة منه ان أريد به نفي الصفة حقيقة كانت
أو اعتبارية فهو ممنوع وما ذكر في نيته لا يقتضي عدم اتصاف المعلوم بصفة فان من الدين ان
الوجوب صفة لفعل معدوم فانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد أثم المكلف وان أراد
نفي الحقيقة فقط فهو مسلم لكنه لا يقيد لان المقصود أى من كون الحكم هو تلك الصفة

(خطاب الله) أى كلامه
النفسى

فيكون مغايرا للخطاب يتم بكونه صفة اعتبارية ويمكن ان يجاب عن تضعيف الاول بانه لا أثر
لجرد المناقاة المذكورة في المقصود لان المدعى صدق مقتضى الجوابين جميعا بل ان كان قائلهما
مختلفا فلا إشكال لان كل قائل يجيب في احد المقامين بما وافق جوابه في الآخر وان كان
متصدا فيعوز ان يكون ما قيل في كل مقام منبعا على الاحتمال دون التعيين اذا المقصود دفع
الاعتراض وهو حاصل بذلك مع احالة تحقيق الحال في الموضوعين على ظهور ان المراد واحد فيهما
بجيب الواقع ومن له نظر في كلامهم ليحقق عليه تايد ذلك بكثرة وقوع مثله منهم واعترافهم
بصحته وكفايته على انه لا مانع من صحة اطلاق الحكم بكل من المعنيين فيكون له معنيان فقوله
فان صرح احدهما بطل الآخر ممنوع وأي مانع من تعدد معنى الحكم اصطلاحا وعن تضعيف
الثاني باختيار الاول والجواب يكفيه الاحتمال كما صرح جوابه قلاما معنى لقائله بالمنع وأما دعوى
تصريحهم بانه حقيقة في ذلك فان أراد تصريح جميعهم فهو ممنوع أو بعضهم فلا يبعد وأما
تضعيف الثالث فاجيب عن أول وجوهه بان الحكم هو القول بنفسى المناسب لعناء
المصدرى والدليل هو القول اللفظي المناسب لمعنى المقول وعن ثانيا بان امتناع صدق
المقولات على شئ باعتبارات مختلفة مسلم في الامور الحقيقية دون الاعتباريات كما هنا وانه
يجوز ترتيب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ مرجعه الى ترتيب احدهما الاعتبارين على
الآخر ويمكن ان يجاب عن الثالث بتسليم ان للفعل منه صفة اعتبارية ولكن ذلك لا يقدح في
مقصودنا بناء على ان معنى الجواب على مجرد الجواب الكافي في دفع الاعتراض والمقصود من
نفي ان يكون للفعل منه صفة حقيقية تقرب الاحتمال بوجه ما لا الاستدلال وعلى هذا لا يضرننا
ما قاله السيد من ان الظاهر ان له صفة اعتبارية هي السمة بالوجوب وهي كونه بحيث يتعلق به
الاجاب ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكر
لانفس القول وان كان هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية انم
المراد أي من اثبات اتحادهما بالذات على ما نقرر اذ ليس هناك صفة حقيقة سوى ما ذكر رأى
من القول الان الكلام في ذلك اه فليأمل (قوله الازلي) نسبة الى الازل وهو عدم الاولية
فالله الذي لا ابتداء له وهو اعم من القديم لان القديم ما لا ابتداء لوجوده فيختص بالوجودى
بخلاف الازلي ووصف الكلام بالازلي بعد وصفه بالنفسى من قبيل الوصف بالازم وهذا أولى من
قول شيخنا الشهاب انه صفة كاشفة لانها ما بين حقيقة الموصوف وهذا ليس كذلك (قوله في
الازل) قال شيخنا الشهاب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حال امن الضمير فيه لاستلزامها وجود
التسمية في الازل بل وجود الاستعمال فيه لقوله حقيقة أي وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له
أولا اه (وأقول) لاشبهة في قوة هذا الاشكال وصعوبته نعم يمكن جعله حال امن الضمير لكن على
معنى المسمى فيما لا يزال حال كونه ملحوظا في الازل أي يطلق عليه الا ان هذا اللفظ اطلاقا
حقيقيا باعتبار تلك الحالة وعلاظتها أي باعتبار تقدم وجوده وعدم أوليته وهذا قريب مما
سيأتى عن المصنف ووالده خلافا للقرافي وغيره في تفسير الحال المعبره في كون الوصف حقيقة
ذلية أم (قوله حقيقة) اقول كانه اشارة الى دفع ما قد يقال اطلاق الخطاب عليه مجاز
والحدود تصان عنه (قوله أي البالغ اما قل) قال شيخنا الشهاب التعبير يعني في هذا المحل

الازل المسمى في الازل
خطا باحقيقة على الاصح كما
سيأتى (التعلق بفعل
المكثف) أي البالغ العاقل

أولى من أي وأعلم أنه عدل عن تفسيره من تعلق به حكم الشرع قرارا من الدور وهو لازم له من
قوله إلا أن أي ملزم مافيه كلفة إذ لا يخفى أن التكليف بمعنى الزام مافيه كلفة نوع من الحكم
فادخله في تعريف الحكم دور بلا مربية أو أقول الدور وإنما يلزم لو أخذ وصف الحكم
ومفهومه في التعريف لأن تعقله حينئذ تعقل الحكم فأخذه في تعريفه دور بلا شبهة لكن
الماخوذ هنا ليس ذلك بل ذات الحكم وهو الزام فانه من أفراد الحكم فيمكن تعقله بدون تعقل
مفهوم الحكم كما لا يخفى فقول دور بلا مربية سم وبلا مربية منشؤه اشتباه مفهوم الشيء بفرد
أو حكمه بحكمه (نق) أن لقائل أن يقول لا مانع من تفسير المكلف هنا أيضا بالملزم مافيه كلفة
بل اتحاد معناه في الموضعين هو الظاهر المتبادر فلم عدل عن ذلك اللهم إلا أن يوجه العذول لما
ذكره بأنه أقعد وأجرل معنى لسلامته من نوع تكرار في المعنى اذ من جملة التعلق الزام فيصير
حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف بالنسبة إليه الملزم بالفعل على صيغة الفاعل الملزم بالفعل
على صيغة المفعول ومن الإبهام في محل الفعل القابل للتعلق اذ لو فسر بالملزم مافيه كلفة لم يتبين
ذلك المحل اذ لا يتميز مجرد ذلك من يتعلق الخطاب بفعله من غيره بخلاف التفسير بالبالغ العاقل
مع موافقته في ذلك التفسير لاستعمال الفقهاء وغيره من الأصوليين هنا فقد سبقه إليه غيره
منهم كما لا صحتها في شرح المحصول والشيخ الامام في شرح المنهاج (نق بحث آخر) وهو أنه
لا قرينة يفهم منها أنه أريد به ههنا البالغ العاقل وفيما يأتي بالملزم مافيه كلفة بل يحتمل اتحاد
المعنى في الموضعين وأعكس المراد فيهما وحينئذ يحتمل التعريف اللهم إلا أن يجعل القرينة أن
المتبادر من المكلف في عرف الفقهاء ونحوهم هو البالغ العاقل مع ظهور الاحتياج الى تمييز
محل الفعل القابل للتعلق الى التفسير بذلك لانه الذي يتميز به ذلك المحل فلذا قسره أولا ثم لما
كان قد الحسنة لا بد أن يقيد فائدة زائدة ظاهرة والافلا فائدة فيه ولم تحصل تلك الفائدة أولم
تظهر اذا أريد بالمكلف فيها البالغ العاقل كان ذلك قرينة على ارادة ما تحصل به تلك الفائدة
وتظهر وهو لازم البالغ العاقل وهو الملزم مافيه كلفة فلذلك فسر به ثانيا وأقرب من هذا وأدق
أن المكلف اسم مفعول فهو عبارة عن ذات هي البالغ العاقل كما هو معلوم تعلق بها حدث
وهو التكليف المفسر فيما سياتي بالزام مافيه كلفة فالمكلف في قوله بفعل المكلف ينصرف
الى البالغ العاقل لانه اسم للذات التي تعلق بها التكليف وهي البالغ العاقل وقوله من حيث
انه مكلف ينصرف الى الحدث الذي تعلق به وهو التكليف أي الزام مافيه كلفة فاحصل المعنى
المتعلق بفعل الشخص الذي تعلق به التكليف وهو البالغ العاقل من حيث التكليف الذي
تعلق به وهو الزام مافيه كلفة ويوضح ذلك ان قوله المكلف من حيث انه مكلف وزان قولك
مثلا المضروب من حيث انه مضروب فكأن معناه الذات التي وقع عليها الضرب من حيث
انه وقع عليها الضرب فكذلك هذا معناه الذات التي تعلق بها التكليف من حيث انه تعلق بها
التكليف والذات التي وقع عليها التكليف هي البالغ العاقل وهذا في غاية الظهور وفيما قسره
في الموضعين فلذا عبر بآي دون يعني على أن الفرق بينهما لم ينبت من الشارح تصریح
بالاصطلاح عليه وإنما فهموه من صنيعة كما تقدم التبيه عليه (قوله تعلقا معنو باقبل وجوده)
قال شيخنا الشهاب أي قبل وجوده متصفا بشرط التكليف من البلوغ والعقل كما يرشد

تعلقا معنو باقبل وجوده كما
سباني وتجنيزا بعد وجوده
بعد البعثة

لا اعتبارهما عود الضمير المكلف ومن العلم بالبعثة وبلوغ الاحكام وغير ذلك فيشمل ما لو وجد
 البالغ العاقل بعد البعثة ولكن تختلف عنه شرط من شروط التكليف اه (وأقول) قد يقال
 عود الضمير للمكلف يرشد أيضا الى اعتبار العلم بالبعثة وبلوغ الاحكام وغير ذلك اذ لا تكليف
 قبل ذلك ثم قال في قوله وتجزئ يابعد وجوده بعد البعثة أي بصفة التكليف وقد ردد عليه ان
 التجيزي قد يقارن وجود المكلف بعد البعثة كالصبي العالم بالبعثة وقت بلوغه عاقلًا بناء على
 تقارن العلة والمعلول اه (وأقول) اما لا فيمكن حمل البعثة هنا على بعدية الرتبة فيشمل
 المقارنة في الزمن واما ثانياً فلو أتى كلام الشارح على ظاهره من أن المراد بقبول وجوده قبل
 وجوده بالكلية ويعد وجوده بعد وجوده انه لم يرد عليه شيء من ذلك فخرور ذلك التعلق
 التجيزي لا يكون الا بعد الوجود بهذا المعنى غاية الامر انه يشترط شروط التكليف أيضا
 وغاية الامر ان يبقى هناك حالة مسكوت عنها وعود الضمير للمكلف بمعنى البالغ العاقل لا يقتضي
 ان المراد بقبول وجوده قبل وجوده متصفا بشروط التكليف حتى يكون المراد بيبعد وجوده بهد
 وجوده متصفا بذلك حتى يرد عليه ما أورده فاستدلاله لما أورده بعود الضمير المذكور ممنوع
 (قوله اذ لا حكم قبلها) قال شيخنا التمهيد سياتي في قول المتن ولا حكم قبل الشرع قول
 الشارح وانتفاء الحكم بانتفاء قديمه وهو التعلق التجيزي وبوجه كلامه هنا وأنت خير
 بان ذلك مبني على ان التعلقين معاً معتبران في مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه هذا الذي
 أسلفناه عنه وكما يدل عليه أيضا قوله هنا وتجزئ يادون ان يقول أو تجزئيا وقال العبد في تسمية
 الكلام في الازل خطايا خلاف وهو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه
 يفهم فيسمى وان قلنا انه الكلام الذي أفهم لم يكن خطايا وينبغي عليه ان الكلام حكم في الازل
 أو يصير حكما فيما لا يزال اه فأنتم تراه صريح بثبوت الحكم على الاول بدون التجيزي اه
 وحاصله منازعة الشارح في اعتبار التجيزي في مفهوم الحكم بتصریح كلام العبد بخلافه
 (وأقول) ما قاله الشارح هو المطابق لظاهر قول المصنف الاتي ولا حكم قبل الشرع ويجوز
 مخالفة العبد لا يقدح في ذلك للقطع بعدم التزام واحد من المصنف والشارح بتقليد العبد مع
 القطع باطلاعهما على كلامه ولم يثبت اتفاق القوم على ما قاله بل لو فرض اتفاقهم عليه جازلها
 المخالفة في ذلك لانه امر اصطلاحى ولكل أحد أن يصطلح على ما شاء اذ لا مساحة في الاصطلاح
 (قوله قتناول) أي التعريف لا الفعل لانه يمنع منه قوله الاتي والمتعلق بأوجه التعلق الثلاثة
 اذ المتعلق هناك صفة الخطاب (قوله الاعتقادي) أقول في ادراجي في الفعل نسم اذ ليس
 بفعل وحيث لا يكون مكلفا به نفسه بل بأسبابه المحصلة له اذ لا تكليف بالفعل كما سياتي ومن
 هنا كان لقائل ان يقول هلا سقط الاعتقادي وأقرب بدله بأسبابه لانها الفعل المكلف به نفسه
 بخلاف الاعتقاد كما تقرر فان أجيب بأن الخطاب المتعلق بالاعتقاد من حيث انه متعلق
 بالاعتقاد حكم وان كان التكليف بأسبابه فلا بد من ادخاله في تعريف الحكم قلنا اما ولا
 فكيف يتصور تعاقب خطاب التكليف بالاعتقاد من حيث انه اعتقاد مع تسليم انه غير فعل وان
 خطاب التكليف لا يتعلق الا بفعل حتى يقال انه حكم لا بد من ادخاله واما ثانياً فكيف يتصور
 ان يكون متعلق الخطاب الاعتقاد من حيث انه اعتقاد ولا يكون مكلفا به وانما المكلف به

اذ لا حكم قبلها كما سياتي
 (من حيث انه مكلف) أي
 ملزم ما فيه كلفة كما يعلم بما
 سياتي قتناول الفعل القلي
 الاعتقادي وغيره والقول
 وغيره والكف والمكلف
 الواحد كالنبي صلى الله
 عليه وسلم في خصائصه

المقدمة لا دخال كما يبينه بل الاحتراز عن المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله كما ذكره
 الشارح على أنه ان أراد يكون المعهود ما ذكرناه لا تستعمل الا كذلك فهو ممنوع منعاً واضحاً
 لا يخفى على من له أدنى الملم بكلام الأئمة وكيف لا وقد تقدم انه ان يكون إيمان الاطلاق وان
 أراد ان الأغلب عليها ما ذكره فهو على تقدير تسليمه مما لا يحد به شيئاً وأما قوله أعني شيخنا
 العلامة أيضاً لو فسر المكلف بالمطلوب منه ما فيه كلفة لم يمتح إلى هذا التكلف أو أبقى المكلف
 على تفسيره الاقل لصح التعميم أيضاً لان غير الجازم من متعلق بفعل البالغ العاقل وهو أولى لان
 تفسيره بالمطلوب منه ما فيه كلفة لا يتناول التخيير اهـ فهو مدفوع أيضاً عما قوله لو فسر المكلف
 بالمطلوب منه الخ فلان الأصح عند المصنف ان التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه كما سيأتي
 فعمل الشارح التكليف على المعنى الصحيح عند المصنف على ان هذا التفسير لا يدفع التكلف
 مطلقاً لبقائه بالنسبة للتخيير كما اعترف به فترجح هذا التفسير بانتفاء الاحتياج إلى التكلف
 كما ادعاه عما لا يستقيم فلو أبدل قوله لم يمتح الخ بقوله لكان أقل تكلفاً من لا كان صواباً وأما قوله
 أو أبقى المكلف على تفسيره الاقل لصح التعميم أيضاً فجوابه بتقدير تسليمه ان طريقة الشارح
 أظهر في التعميم بل في أصل التناول اما التعليل فلما لا يخفى من أن ثبوت الاقتضاء غير الجازم
 والتخيير انما هو بتبعية ثبوت الزام بما فيه كلفة دون مجرد ثبوت البلوغ والعقل اذ قد يشتركان
 ولا يتحقق اقتضاء غير جازم ولا تخيير كما فيما قبل البعثة مطلقاً وفيها حيث انتفى بعض شروط
 التعلق كالتمكن من العلم بها أو بحكمها أو وجد مانع منه كسهو يذره فالتعليل بالزام ما فيه
 كلفة لتعليل بنفس العلة فهو أولى من التعليل بالبلوغ والعقل فانه لتعليل بما هو مظنة العلة
 في الجملة لا بنفسها وأما التقييد فلا ان التكليف بمعنى الزام قيد بنفسه للتعلق اذ التعلق بفعل
 المكلف تارة يكون الزاماً وتارة يكون غيره بخلاف التكليف بمعنى البلوغ والعقل فانه ليس
 قيد للتعلق باعتبار نفسه بل باعتبار ما هو مظنة ولا يخفى أن التقييد بنفس القيد أولى وأظهر
 من التقييد بغيره وان كان مظنة له واذا علمت ذلك انصح للمقصود الشارح من هذا الكلام
 واندفاع ما اطالوا به عليه في هذا المقام نعم لقائل ان يقول الحينية بالمعنى الذي قرره فتقتضي
 شمول هذا التعريف لخطاب الوضع اذ يصدق على الخطاب الوارد يكون الزامياً لوجوب الحد
 مثلاً أنه خطاب يتعلق بفعل المكلف وهو الزام لا اجل انه ملزم ما فيه كلفة اذ لولا وجود التكليف
 لم يوجد لا ترى إلى انتفائه قبل البعثة كاتقاء التكليف مع ان غرضه اخراج خطاب الوضع
 عن الحكم بدليل قوله الآتي واما خطاب الوضع الخ الا ان يجاب بجمع انه لولا وجود التكليف
 لم يوجد بدليل تعاقبه بفعل غير المكلف كما سيأتي فان تعلقه به أيضاً صحيح في ان ثبوته ليس تابعاً
 لثبوت التكليف وقد ردها به نابع لثبوت التكليف في الجملة أي ولو بالنسبة لغيره بدليل
 انتفائه قبل البعثة فليستأمل (قوله لا ترى إلى انتفائه ما قبل البعثة) اعترضه شيخنا الشهاب
 بأن الاشتراك في الانتفاء قبلها لا يقتضي كون خصوص بعضها علة في البعض الآخر انتفاء
 ووجودا (وأقول) الاشتراك في الانتفاء قبلها والنسب بعد ما يتضمن الدوران وهو من مسائل
 العلة كما سيأتي في باب القياس وهو دليل ظني كما تقر في محله فيدل على علية بعضها البعض
 الاخر دلالة ظنية وهي كانية في مثل ذلك وأما تعيين خصوص التكليف للعلة دون العكس فلما

لا ترى إلى انتفائهم ما قبل
 البعثة كاتقاء التكليف

هو ظاهر من اصاله خطاب التكليف وكونه المقصود بالذات من البعثة (قوله ثم الخطاب
المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما) أقول يمكن ان يكون اشارة الى دفع الاعتراض
بمخرج الحكم الثابت بالقياس مثلاً قال في التلويح الثالث أي من الاعتراضات ان التعريف
غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى فاجاب بان القياس مظهر للحكم
لا مثبت له ولا يفتي أن السؤال وارد فيما ثبت أيضاً بالسنة والاجماع والجواب أن كلاهما
كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرفة له وهذا معنى كونها أدلة الاحكام اه ثم رأيت شيخنا
الشهاب قال انه قوطئ لما ذكر من الايات الدالة على الخطاب الخارج عن التعريف اه وفيه
تقزز ورأيت شيخنا العلامة قال انه اشارة الى جواب ما عسى ان يقال ان الخطاب المقسّر بما
ذكره من المعنى القائم بذاته تعالى من أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل في التعريف
والخارج عنه اذ معرفة ذلك تستلزم معرفة الخطاب القائم بذاته ثم يطلب التمييز بين الداخل
والخارج اه وفيه نظر لانه ان أراد ان معرفة الداخل والخارج متوقفة على معرفة ذوات أفراد
الخطاب المتعلقة فهو ممنوع أو على مفهوماتها فهو مسلم لكن معرفة تلك المفهومات لا تتوقف
على معرفة ثبوت تلك الذوات أو عدم ثبوتها بل المتوقف على ذلك تسمية تلك الذوات في الخارج
وهو أمر زائد على مقام التعريف الذي الكلام فيه فليست امل (قوله وخرج بفعل المكلف) فان
قلت لم سكت عن قوله المتعلق قلت قال شيخنا العلامة لانه ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة
للخطاب اذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشئ فأول الفصول هو قوله بفعل المكلف اه (قوله
خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات) قال شيخنا الشهاب بقي عليه غير
المكلفين وبقية الحيوانات وأفعالها وصفاتهم ما اه (أقول) وصفات المكلفين مما يدخل في
أفعالهم ويمكن أن يجاب عن الجميع بانه لا يجب في بيان الاخراج بالقيود التنصيص على كل
ما خرج بل يكفي التنبيه على ذلك بالتنصيص على البعض وليس في كلامه ما يقتضي التخصيص
بالمذكور وعن أفعال غير المكلفين بانها لا تتعلق بها خطاب عند الشارح كما سألني وان كان لنا
فيه نظرية أخرى بانه (قوله فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى) قال شيخنا
العلامة هذا مبني على ان ما مصدرية لا موصولة وأما على تقدير انها موصولة فهو متعلق
بفعله اه وأقول دعوى البناء على المصدرية ممنوعة فقد قال المولى القنطاري في شرح
العقائد الثاني أي من الوجوه التي احتج بها أهل الحق على ان الله هو الخالق لأفعال العباد
التصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون أي عملكم على ان ما مصدرية
لأنها تحتاج الى حذف الضمير أو مفعولكم على ان ما موصولة ويشمل الأفعال لأنها اذا قلنا
أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو لا بعلم زرد بالفعل المعنى المصدرية الذي هو الإيجاد والابقاع بل
الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والابقاع أعني ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلاً
والذهول عن هذه النكتة يعني شمول المفعول للأفعال قديسهم ان الاستدلال بالآية
موقوف على كون ما مصدرية اه فصرح بشمول الموصولة للأفعال فلا يتقدم مقصود الشارح
بالمصدرية خلافاً لما ادعاه الشيخ (قوله ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل) أقول ظاهره
نفي التعلق لكل من خطابي التكليف والوضع ووافق ما في التلويح حيث قال الثاني أي من

ثم الخطاب المذكور يدل
عليه الكتاب والسنة
وغيرهما وخرج بفعل
المكلف خطاب الله المتعلق
بذاته وصفاته وذوات المكلفين
والجمادات كدلول الله لا اله
الا هو خالق كل شئ ولقد
خلقناكم ويوم نسير الجبال
وبما نهدم دلول وما نعملون
من قوله والله خلقكم وما
تعملون فانه متعلق بفعل
المكلف من حيث انه مخلوق
لله تعالى ولا خطاب يتعلق
بفعل غير البالغ العاقل وولي
الصبي والمجنون مخاطب

الاعتراضات على تعريف الحكم انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان
 فالاولى ان يقال المتعلق بأفعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بمعنى في كتب الشافعية بان
 الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلاً يجب عليه أداء الحقوق
 من مال الصبي ورد المصنف يعني صدور الشريعة وألانياته لا يعبر في جواز بيعه وصحة اسلامه
 وصلاته وكونها مندوبة وثانيان تعلق الحق بالصبي أو ذمته حكم شرعي وأداء الولي حكم آخر
 مترتب عليه وهذا السؤال لا يتأق على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم
 مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا بوجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى
 ان تعلق الحق بهالة أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان أقيم العباد مقام المكلفين لا تنافي
 التعلق بالأفعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المانع به موافقا
 لما ورد به الشرع أو مخالفه يعرف بالفعل ككون الشخص مصلياً أو تاركاً للصلاة ومعنى
 جواز البيع صحة ومعنى كون صلته مندوبة ان الولي مأور بان يحرضه على الصلاة
 ويأمره بالقوله عليه الصلاة والسلام من وهم بالصلاة وهم ابنا مبيع اه كلام التلويح لكن
 يخالفه ما صرح به الشارح في شرح قول المصنف الآتي وان ورد سبياً وشرطاً ومانعاً وصحياً
 وفاسداً فوضع حيث جعل تقديره وان ورد الخطاب بكون الشيء سبياً الخ ثم قال والشيء يتناول
 فعل المكلف وغيره ثم مثل باتلاف المال من الصبي مثلاً بوجوب الضمان في ماله وأداء الولي
 منه فانه تصرح بتعلق خطاب الوضع بفعل غير المكلف وليس لأعدان يمنع انه تصرح بذلك
 تمسكاً بان التعلق بالفعل انما يتحقق اذا كان بغير واسطة وفيما ذكر انما تعلق بالكون المضاف الى
 الفعل لان هذا اعتماد فاسد اذ لا معنى لتعلق الخطاب بالفعل الا بآثاره من أحواله والتعلق
 بكون الفعل كالاتلاف سبياً لوجوب الضمان في ماله وأداء الولي منه بان لحال الاتلاف وهو
 سببه لما ذكره وما يصرح بذلك قول الشارح الآتي واما خطاب الوضع الآتي فليس من
 الحكم المتعارف كما مبني عليه المصنف أي حيث قيد بقوله من حيث انه مكلف فانه تصرح بان
 قوله هنا المتعلق بفعل المكلف متناول للتعلق بفعله على وجه الوضع مع ان الخطاب في الوضع
 متعلق ابتداء بالكون المضاف الى الفعل وبالجمله فلم يظهر الا لجزم بشيئ تعلق الخطاب بفعل
 غير المكلف خلافاً لظاهر كلام الشارح هنا وما يوافقنا واما ما تقدم عن التلويح فانه نظراً لان
 ما ذكره من ان تعلق الحكم بهالة أو ذمته ليس من باب التعلق بالفعل لا يحسم مادة الاشكال
 لان الخطاب المتعلق بان اتلاف الصبي مثلاً سبب تعلق الحق بهالة أو ذمته خطاب متعلق بفعل
 الصبي اذ لا معنى لكون الخطاب متعلقاً بفعله الا كونه مبيحاً له كسبب تعلق المذكور ومن
 ان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لا يجدي على طريقة المصنف التي أقره الشارح
 عليها من ان الصحة والفساد من الاحكام الشرعية كما ساقى بيانه ومن ان معنى كون صلته
 مندوبة ان الولي مأور بتعريضه عليها ليس بحاسم لان ذلك لا يخرج صلته عن كونها فعلاله
 تعلق بها الخطاب أي بين حالها من كون الولي قد أمر بتعريضه عليها فان الخطاب المتعلق بها
 على هذا الوجه خطاب متعلق بفعل الصبي قطعاً وبهذا تظهِر صحة ان اذا نظر من عبء السلام
 على نفسه تعلق الخطاب بفعل غير المكلف قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ليس تأذنكم الذين

ملكتم أيمانكم والذين لم يلقوا العلم واندفاع ما أجاب به عنه شيخنا الشهاب من أن المراد أمر المؤمنين بأن يرشدوا القاصرين بذلك بدليل تصدير الآية بخطاب المؤمنين اه وذلك لأن الخطاب الآخر للمؤمنين بأمر القاصرين للاستئذان خطاب متعلق بالاستئذان لأنه طلب للإرشاد إليه وطلب الإرشاد إلى الشيء متعلق به قطعاً لأنه مبين لحاله ومن الخطاب المتعلق بفعل غير المكلف قوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث الحديث والاعتذار عنه بنحو ما تقدم عن التلويح وعن شيخنا الشهاب يدفعه ما ذكرناه في دفع ذلك على أن ما ذكره أعني صاحب التلويح في أن صلاة الصبي مندوبة مشكل على قواعد الشافعية لأنه إن أراد بانها مندوبة انما مطلوبة منه على وجه التدبیر فهذا بنا في المدعى من أنه لا خطاب يتعلق بفعله وانما مطلوبه من الولي فهو خلاف الواقع بل والمعقول اذ لا يتصور أن يطلب الولي بأن يفعله أو أن الولي مطالب بأمرها فمطلوبة الولي بذلك انما هي على سبيل الوجوب لا التدبیر كما تقتضي كتب الشيعين وغيرهما من الشافعية ولا وجه لميل هذا معنى للتدبیر كما لا يخفى اللهم إلا أن يكون معنى تدبیرها أن له الحكم التدبیر من حيث إثابة فاعلمها وعدمه بتركها فليستأمل فان قيل انما أراد الشارح وغيره بنفي التعاقب في التعلق القصدي فلا يرده عليهم اثبات التعلق في الجملة كما في الآية الكريمة وخبرهم وهم بالصلاة وهم أبناء سبع فان التعلق القصدي فيهما انما هو بفعل الاولياء فلهذا لا يجدي تفعلاً اذ لا يطرأ في جميع المواضع لظهور قصديته التعلق في الخطاب المبين لسببية نحو اتلاف غير المكلف لتعلق الحق بذمته أو اعدام ائمه بالاتلاف أو اوصية عبارة أو قسادهما أو نحو ذلك فممكن أن يجاب عن الشارح بقصر الخطاب الذي تقي هنا تعلقه بفعل غير المكلف على خطاب التكليف بدليل ما صرح به فيما سبق من تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل كما ينهيه بقرينة قصره الحكم على خطاب التكليف واخراج خطاب الوضع عنه كما تقتضي رأي شيخ الاسلام صرح بذلك حيث قال ومراعاة به سذائقي الخطاب التكلفي عن فعل غير البالغ العاقل لما يأتي من أن الخطاب الوضعي يتعلق بذلك اه لكن لا يخفى ما في صنيع الشارح حيث اذ كان اللائق على هذا أن لا يطلق هذا التقي بل أن يصرح بجعل الخطاب المتعلق بفعل غير البالغ العاقل من جملة المخرجات بفعل المكلف ثم يقول ولا يتعلق الخطاب على وجه الالتزام بفعل غير البالغ العاقل فليستأمل وبما تقتضي علم سقوط ما أجاب به الكوراني عن شبه أوردها على تعريف الحكم بما ذكره المصنف حيث قال وهناك شبه لا بد من إيرادها والجواب عنها الاول أن الحق غير منعكس نظراً لوجوب الأحكام المتعلقة بفعل الصبي والجواب أن الأحكام التي تنهيه تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي المأمور وهو الاثم بتركها المناب على فعلها اه ووجه سقوطه أنه لا يجري في نحو الخطاب المتضمن لسببية اتلاف الصبي لتعلق الحق بذمته حتى لو كمل قبل الاداء ويجب عليه الاداء لاستقرار الحق في ذمته فان هذا لا يتعلق به بفعل الولي قطعاً والحاصل أنه اذا تحقق اتلاف الصبي تحقق تعلقان أحدهما بخص الولي وهو وجوب الاداء من ملك الصبي والثاني بخص الصبي وهو الاستقرار في ذمته بل الصواب في الجواب ما أشار إليه المحقق المحلى من أن المراد تعريف الحكم المتعارف وخطاب الوضع ليس منه ثم قال أعني الكوراني الثانية أن أحكام الوضع خارجة

أيضا كدلول الشمس بسببية الصلاة والجواب أن أحكام الوضع راجعة إلى التكليف كما صرح به المصنف في بحث تكليف العاقل فالخاضع أن التكليف في على قسمين صريح وضمني فاحكام الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلول للصلاة وجوب الصلاة عند الدلول وذهب بعضهم إلى أن الأحكام الوضعية لا تسمى أحكاما اصطلاحا فلا يضر خروجها الثالثة أن المراد تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء لأنه المأخوذ في تعريف الفقه وهو ليس نفس الخطاب بل مائت بالخطاب كالوجوب والحرمة أعني صفة فعل المكلف وأوجب بوجوه وذكر ما تقدم عن التلويح في الكلام على قول المصنف خطاب الله اه ولا يخفى ما في قوله الثانية أن أحكام الوضع خارجة أيضا فان منهوومه حيث ذكره بعد ذكر الأولى المتعلقة بفعل الصبي أن الأحكام المتعلقة بفعل الصبي خارجة عن أحكام الوضع وليس كذلك كما سألني وما ذكره في الجواب من رجوع أحكام الوضع إلى التكليف سيما في قريبه مبسوطا وما ذكره في تقرير الثالثة يفهم أن الحكم بهذا المعنى هو المراد في تعريف الفقه وقد تقدم رده مبسوطا واعلم أن شيخنا الشهاب أورد ههنا كلاما عجيبا فانه قال قوله ولا خطاب يتعلق الخ هو توجيهه لتفسير المكلف المذكور أو لا بالبالغ العاقل أي لشي من خطاب التكليف ولا خطاب الوضع يتعلق بفعل غير البالغ العاقل فيكون المكلف الذي قيد به الفعل للبيان دون الاحتراز اما عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل فلانه انما يتعاق بكون الشيء دليلا وغيره مما سألني يرشد إلى ذلك تعبيرا شارحا لا في قول المتن وان ورد سببا وشرطا الخ ومن البين أن كون الشيء كذا ليس فعلا قطعا واما عدم تعلق خطاب التكليف به فقد بينه بانتفاء تعلقه به في المواضع التي يتوهم فيها ثبوته اه ثم قال الثاني أي من التبيين انما جعلنا الخطاب المنفي هنا على ما يشمل التكليفي والوضعي وان كان ما يأتي في قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل مكلف أي الخطاب التكليفي يرشد إلى ارادة التكليف هنا أي فقط لانا لوجهناه هنا على التكليف فقط أشكل ذلك بان غرضه محاولة كون المكلف للبيان دون الاحتراز لانا حيث جونا تعاق الخطاب الوضعي بفعل المكلف فلم لا يكون ذلك كالمكلف في التعريف لاخراج ذلك لأن الخطاب فيه جنس يشمل النوعين معا اه (وأقول) اما ما ادعاه من ان قيد التكليف للبيان دون الاحتراز فنناقضه ما تقدم عنه من قوله بقاء عليه غير المكلفين وبقيته الحيوانات وأفعالهم اه وصفاتهم ما ما استدلل به على عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل من انه انما يتعلق بكون الشيء دليلا أو غيره وان كون الشيء كذا ليس فعلا فلا دليل فيه على ذلك لان كون الشيء كذا وان لم يكن فعلا الا ان الشيء المضاف إليه الكون قد يكون فعلا والخطاب المبين لكون الفعل كذا خطاب متعلق بالفعل قطعاً اذ لا معنى لتعلقه به الا طلبه أو الاذن فيه أو بيان حاله كبيان كونه سببا وكان الشيخ توهم ان يجعل الكون المضاف إلى الفعل متعلق الخطاب ابتداء مانع من كون الفعل متعلقا له ولو صح ما توهمه لم انتفاء تعلق خطاب الوضع بفعل المكلف مطلقا لانه انما يتعلق ابتداء بالكون المضاف إليه كما دل عليه تعبيرا شارحا الذي استدلل به وذلك باطل قطعاً مانعاً لما سألني أني من قول الشارح وأما خطاب الوضع فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف أي حيث أخرجه بقوله من حيث انه

مكلف فانه صريح في صدق قول المصنف المتعلق بفعل المكلف على خطاب الوضع المتعلق
 بفعل المكلف وانه انما يخرج بقيد الحثية المذكورة ومن قوله ومن جعله منه كما اختاره ابن
 الحاجب زاد في التعريف ما يدل عليه فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والتحجير
 أو الوضع فانه صريح في صدق قوله المتعلق بفعل المكلف على تعلقه بفعله على وجه الوضع ولذا
 قوله اليه مع ان الوضع هو تعلق الخطاب بكون الشيء كالفعل سبباً أو غيره فليست بـ (قوله باداء
 ماوجب في ماله ما الخ) قال شيخنا العلامة ان كان وجب بمعنى ثبت تعلقه بقوله في ماله ما ومن
 الوجوب الشرعي فقوله في ماله ما متعلق باستقرار محذوف على انه حال من ما الواقع على المؤدى
 أى ماوجب اداؤه على الولي كائناً في ماله ما وقال في قوله وضمان المتلف ليس معطوفاً على
 الزكاة بل على قوله اداء ماوجب اي مخاطب باداء ماوجب كالزكاة وضمان المتلف ضمان بمعنى
 الغرم اي بغرم المتلف ويدل عليه قوله كما يخاطب صاحب البهيمية بضمان ما اتلفته لان الضمان
 فيه معنى الغرم بلا شك اهـ (واقول) لا بد فيما ماله من حذف المضاف أيضاً أي بغرم بدل المتلف
 ويجوز العطف على الزكاة فيجعل الضمان بمعنى المضمون اي مضمون المتلف أي المضمون عنه
 وبسببه من مثله أو قيمته ويصح مثل ذلك في قوله بضمان ما اتلفته أيضاً فهو بمعنى المضمون
 وعلى حذف مضاف أي مخاطب باداء مضمون ما اتلفته اي اداء المضمون عنه وبسببه كما يصح
 فيه جعل الضمان بمعنى الغرم مع حذف مضاف أي بغرم بدل ما اتلفته ثم ما عينه من العطف
 على اداء ماوجب يقتضي ككون العطف حينئذ من عطف الخاص على العام لان من اداء
 ماوجب غرم المتلف اي غرم يده فهو على حذف المضاف وعلى قياسه يجوز كون العطف على
 ماوجب اي واداء ضمان المتلف اي مضمون المتلف أي المضمون عنه وبسببه من مثل أو قيمة
 ويرغى عن هذه التكلفات جعل ضمان المتلف اصطلاحاً بمعنى اداؤه وغرمه او نحو ذلك
 من غير احتياج لتأويل أو تقدير مضاف (قوله حيث فرط) قال شيخنا الشهاب طرق
 ليخاطب اقول اولاً تعلقه وقوله لتتزل عليه يخاطب (قوله المتأنيب عليها) فيه أمران أحدهما
 قال شيخنا العلامة يصح ان يكون تعالياً لصبي وهو الاظهر وهو محتمل للضمير ويصح ان يكون
 تعالياً للصحة فيكون مرعوا ولا بعد في ذلك لان الصحة سبب للآثابة وضمير عليها يرجع للعبادة
 ويجوز ان يرجع على الصحة اهـ (واقول) كونه تعالياً للصحة لا يخالف عن التكليف بناء على ان
 المتبادر من التأنيب عليه ما يكون الجزاء في مقابلته لا ما يكون لاجله وبشرطه وكونه تعالياً
 للصبي فيه الفصل بين التعت والمثرون بالاجنبي الا ان الرضى أجازوه وفي احتمال آخر وهو
 انه نعت للعبادة ثم ان جعل نائب الفاعل ضمير الصبي فهو نعت صبي وكان يجب ابراراً للضمير هنا
 اتفاقاً لانه يحتمل ان يكون تعالياً للصبي فقد حصل اللبس وعندنا انه يجب ابراراً اتفاقاً وانما
 الخلاف اذا لم يحصل ويمكن ان يقال محتمل الاتفاق اذا اختلف المعنى في التقديرين أما اذا
 كان ما له واحداً فيهما كما هنا فلا وان جعل نائب الفاعل الجار والمجرور والمعنى التي يترتب
 الثواب عليها فهو نعت حقيقي ولا اشكال عليه ولا يخفى ان جعله تعالياً للصحة مع جعل ضمير عليها
 للعبادة يوجب خلواً للعت عن ضمير المنعوت رأساً وثانيهما قال شيخنا الشهاب قيده أي بقوله
 المتأنيب عليها لانه يرى الشبهة في توهم تعلق خطاب التكليف بها اذا الصحة وحدها تحقق

اداء ماوجب في ماله ما منه
 كالزكاة وضمان المتلف كما
 يخاطب صاحب البهيمية
 بضمان ما اتلفته حيث فرط
 في حفظها لتتزل فعلها في
 هذه الحالة منزلة فعله وصحة
 عبادة الصبي كصلاة
 وصومه المتأنيب عليها

باستجماع ما يستبر في الفعل شرعا وان لم يتعلق الطلب به كلباح ١١ وقد يقتضي ذلك ان
 المتني في كلام الشارح هو خطاب التكليف وحده لكن تقتضي عنه انه الاصح منه ومن خطاب
 الوضع الا ان يجاب بانه اراد ان تقوية النسبة فيما ذكر لانه ابلغ في الاراد لا للتخصيص به
 قلنا مل (قوله ليس لانه ما موربها كافي البائع) اعترضه الشيخان أما شيخنا الشهاب فقال
 فيه اشعار بان امر البائع بها علم للصحة وفيه نظر وكذا قوله بل لاعتادها قضيت ان الاعتناء
 علم للصحة ويجاب عن هذا بان الاعتناء علم غائبة أعني لجل جملة الشرع على الحكم بالصحة
 والافاضل المباري تعالى منزلة عن الحامل والبائع ١٢ ويمكن ان يجاب عن الاول بان صحة
 العبادة متوقفة على الامر بها أي في الجملة بدليل انه لا يصح التعبد بما لم يؤمر به رأسا ولهذا
 لو أعاد الظاهر من لا مقرر لا غير خلل فيها ولو على قول كانت باطلة فيصح تعديل صحتها بالامر بها
 وأما شيخنا العلامة فقال ما حاصله ان مقتضى كلامه ان صحة عبادة البائع ما موربها فتكون
 الصحة متعلق الامر وبالم ان تكون من باب خطاب التكليف وهو مخالف لما يأتي ان الخطاب
 المتعلق يكون الشيء ميبيا أو صحيحا أو فاسدا من باب خطاب الوضع لا التكليف قال ويمكن ان
 يكون معنى قوله كافي البائع كما ان صحة عبادة البائع ليس لانه ما موربها بل لكونه من خطاب
 الوضع دون خطاب التكليف الذي نحن فيه ١٣ ويجاب بان معنى هذا الاعتراض على وجوع
 الهام في قوله ما موربها للصحة وليس ذلك بمعنى بل ولا بتبادر بل المتبادر رجوعه للعبادة ولا
 اشكال عليه بوجه قائل (قوله ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل) قال شيخنا الشهاب
 حاصله ان اللزم في المكلف للعموم في أشخاص المكلفين المستلزم للعموم في الاحوال والازمنة
 والبقاع وان امتناع تكليف العاقل ونال به في الظاهر نقي للتكليف عن هذه الأشخاص
 من المكلفين وفي التحقيق أي وعند تحقيق ذلك وتحريره يرجع ذلك الى انني تكليف عن
 البالغ العاقل في بعض أحواله دون سائرهما فالتخصيص بالنظر الى الاول واجب للعموم
 الأشخاص والى الثاني راجع للعموم الاحوال ١٤ وقال شيخنا العلامة ما حاصله ان الحق
 عندهم ان عموم الأشخاص يستلزم العموم في الاحوال والاقوات وان قول الشارح ويرجع
 ذلك الى جاز على القول بانه لا يستلزم وهو غير مرضي عند المحققين ١٥ (وأقول) أما ما قاله الاول
 فيرد عليه ان حاصله جل في المكلف على العموم الا انه مخصوص بالنسبة للأشخاص أو
 للاحوال وهذا يوجب اختلال التعريف اذ لا يصدق حيث لا يصدق على الخطاب المتعلق بفعل
 كل مكلف ما عدا ما وقع التخصيص به ولا يصدق على الخطاب المتعلق بفعل المكلف الواحد
 كالنبي عليه أفضل الصلاة والسلام بالنسبة لتخصيصه فالوجه جل في المكلف على الجنس
 ويكون مقصود الشارح بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف قصدا الى زيادة الفائدة
 والا فلا ضرورة الى بيان ذلك هنا لانه استقيم من التعريف ان كل خطاب يتعلق بفعل جنس
 المكلف فهو حكم وامان الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف وأما أمر آخر واذ ذلك وأما ما قاله
 الثاني فيرد عليه أن استلزام العموم في الأشخاص للعموم في الاحوال لا ينافي جواز التخصيص
 بالنسبة لهذا اللازم فان عموم الاحوال اللازم ليس بأقوى من عموم الأصل الذي هو
 الأشخاص الملتزم وذلك يجوز تخصيصه فهذا أولى فان وقع امتناع تخصيص عموم الاحوال

ليس لانه ما موربها كافي
 البالغ بل لاعتادها فلا يتركها
 به بلوغه ان شاء الله تعالى
 ذلك ولا يتعلق الخطاب
 بفعل كل بالغ عاقل

دون عموم الأشخاص فهو ممنوع وكأنه ظن ان معنى الاستلزام هنا انه اذا علم الحكم في الواقع
 الأشخاص لزم ان يتم أيضا في الواقع الاحوال وذلك ينافي التخصيص فيها وليس الامر
 كذلك بل لا معنى له الا ان الصفة اذا افادت العموم في الأشخاص كانت مقيدة في احوالها
 ايضا وذلك لا ينافي التخصيص في تلك الاحوال وحدها كما لا يخفى فعلم ان كلام الشارح غير
 مناف لما هو الحق وأن وعم الشيخ جويانه على خلاف ما هو الحق غير صحيح هذا وان اراد الشيخ
 ان ال هنا محمولة على العموم وورد عليه أيضا ما ورد على الاول مما تقدم بيانه فليست له (قوله كما
 يعلم محاسباتي من امتناع تكليف العاقل الخ) قال شيخنا الشهاب فيه قصور عن تناول خطاب
 الاباسة والتدب والكرامة ويوجب بان فيه تقييلا أو كفاءا ويدعى انه حيث اطلق التكليف
 في كلامهم يريدون به قسم الوضع باتوابعه مجازا أو حقيقة عرفية اه (وأقول) زيادة على
 ما أجاب به ان اراد القصور بالنسبة للمعلوم بمعنى انه لم يعلم محاسباتي استفاء تعلق خطاب الاباحة
 والتدب والكرامة لان محاسباتي ماض بغيرها فلا تعلم هي منه فجوابه انه اذا علم كون الغفلة
 وما ذكره مما هو مانع من تعلق بعض أنواع الخطاب علم كونه مانعا أيضا من بقية الظهور
 ان مانعها ليس الالعدم التأهل معها للخطاب وان اراد القصور بالنسبة للمعلوم منه بمعنى
 ان هذا الاتي لا يقيد امتناع مخاطبة العاقل وما ذكره معه على وجه الاباحة والتدب
 والكرامة فجوابه المتع لاذ كرايضاعلى ان اراد هذا البحت هنا غير متجه بل المتجه تاخيرها الى
 محله (قوله) وأما خطاب الوضع الاتي فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف (اي
 حيث أخرجه بقوله من حيث انه مكلف) (وأقول) فيه نظر ظاهر لما تقدم من محل الحنية
 على معنيها من التقييد والتعليل وحيث قد تناول قوله المتعلق بفعل المكلف خطاب الوضع
 بالطريق الذي جعله من متناول التخيير والاقتضاء الغير الجازم وهو انه لولا وجود التكليف لم
 يوجد الوضع ألا يرى الى استفاءه قبل البعثة كاستفاء التكليف اللهم الا ان يقال الطريق
 المذكور حاصله الدوران كما تقدم ومحل اعتباره حيث لا معارض له وقد عارضه هنا ثبوت
 خطاب الوضع مع استفاء التكليف كما في حق غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف التخيير
 والاقتضاء الغير الجازم اذ لم يشترط في حق أحد وقد يقع هذا بان تعلق خطاب
 الوضع تابع لتعلق خطاب التكليف في الجملة وحيث قد ثبت خطاب الوضع بدون خطاب
 التكليف وهذا البحت قد تقدم الكلام عليه فليست له (قوله) زاد في التعريف السابق ما يدخله
 فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير (الوضع) اعترضه شيخنا الشهاب
 فقال فيه نظر اما لاقلان من جملة التعريف السابق ذكر الحنية السابقة أعني قوله من حيث
 انه مكلف وليست مذكورة في كلام ابن الحبيب كما ترى فقي قوله في التعريف السابق نوع
 تسامح واما ثانيا فلا ن هذه الزيادة لا تلتزم من جعله منه قال المضد عن بعض من يجعله منه
 خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء والتخيير اذ معنى جعل الشيء دليلا لاقتضاء العمل به وجعل الزنا
 سببا لوجوب الحد هو وجوب الحد عند الزنا يعني ايجابه وجعل الطهارة شرطا للصحة ليس
 جوازا لاقتضاء بالمسح عندها وحرمة عند عدمها وعليه فقصي يعني تجوز تركه وقصره قال
 فالجمل ان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل

كما يعلم محاسباتي من امتناع
 تكليف العاقل والمبالا
 والمكره ويرجع ذلك في
 التحقيق الى استفاء تكليف
 البالغ العاقل في بعض
 أحواله وأما خطاب الوضع
 الاتي فليس من الحكم
 المتعارف كما مشى عليه
 المصنف ومن جعله منه كما
 اختاره ابن الحبيب زاد في
 التعريف السابق ما يدخله
 فقال خطاب الله تعالى المتعلق
 بفعل المكلف بالاقتضاء
 أو التخيير أو الوضع

الضمي ١٥ وفي قوله ما يدخله إشارة إلى أن قيد الاقتضاء والتحجير أخرجه من الجنس فهذا القيد
المزيد دخل له بعد خروجه وبه صرح غيره وهو خلاف شأن القيد المشار إليه في قولهم شأن
الجنس الإدخال وشأن القيد الإخراج نعم هو مع ما قبله مخرج نحو مذكر كون وماتعملون على
أن الأصل في ذكر قبود التعريف البيان دون الاحتراز ١٦ لفظ شيخنا مجرؤه (وأقول) كلا
الأمريين مدفوع أما الأول فهو بظاهره وذلك لأن قول ابن الحاجب بالاقتضاء والتحجير هو
بمعنى الحقيقة التي ذكرها المصنف كما تقدم بيانه في كلام الشارح حيث قال والمتعلق بأوجه
المتعلق الثلاثة إلى قوله لتناول حقيقة التكليف للاخيرين منها كالأول الظاهر الخ فالمراد
بالحقيقة في كلام المصنف وبقول ابن الحاجب بالاقتضاء والتحجير واحد وقول المصنف خطاب
الله المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه مكلف وقول ابن الحاجب خطاب الله المتعلق بفعل
المكلف بالاقتضاء والتحجير تعريف واحد لا تعريفان لأن معناه ما واحد لا يختلف إذا تفاوت
في اللفظ مع اتحاد المراد به لا يوجب اختلاف التعريف بل اتحادهما يقتضاء قول الشارح
زاد في التعريف السابق من أن ابن الحاجب ذكر التعريف السابق وزاد عليه صحيح لا غبار
عليه والشيخ نظر إلى اختلاف اللفظ مع الغفلة عن اتحاد المعنى فوقع فيما وقع فيه على أن الأولين
عن ذلك كان هذا الاعتراض مدفوعاً أيضاً لأن دعوى الزيادة في التعريف لا تنافي النقص
منه أبضاً بل تصدق مع ذلك بدليل انتظام الكلام عند التصريح بالأمريين جميعاً وغاية
ما في الباب على هذا الاحتياج إلى قرينة وحكاية ذلك التعريف المزيدية بقوله فقال الخ مما
يصلح قرينة على ذلك تقدير وأما الثاني فلأن مراد الشارح ما يدخله بحسب الظاهر من غير
احتياج إلى التكليف الذي لا يلبق بالحدود ولأنه لم يدع لزوم هذه الزيادة بل جعله منه بل حاصل
كلامه حكاية أمر واقعي وهو أن من جعله منه زاد ما ذكر فاصداً بزيادة الإدخال وهذا كلام
صحيح مطابق للواقع فإن هذه الزيادة لم تقع في كلام من زادها كابن الحاجب الاقتصار بالإدخال
كما يعلم من شراح كلامه كالعضد وأما أن الإدخال متوقف في الواقع على هذه الزيادة ولا فاهم
أخر ليس في كلام الشارح تصريح بالدخول في عهده فتدبره فإن فيه دقة مما كان قيل بعض
من جعله منه لم يأت بهذه الزيادة كما يعلم من كلام العضد فيشكل قوله من جعله منه زاد لأن من
من صيغ العموم والحكم على العام حكم على كل فرد فمنه فيلزم الحكم بزيادة ما ذكر على
كل من جعله منه منع أنه ليس كذلك كما تقرّر قلنا الحكم على العام قد يكون على مجموع أفراد
لا على كل فرد كما تقرّر في محله وكلام الشارح جار على هذا الاستعمال على أنه لا مانع من جعل
ما نكره موصوفه والتقدير وفريق جعله منه زاد الخ فلا يلزم العموم وأما ما أطلب به على
الإدخال بهذا المزيدية فلا يلتفت إليه لأن القيد لا يتخصص في الإخراج بل تكون لغيره أيضاً
كما لا إدخال كما نص عليه الأئمة ثم رأيت شيخ الإسلام أورد الوجه الثاني من اعتراض
شيخنا وقد علمت اندفاعه (قوله لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف الخ)
اعترضه شيخنا الشهاب حيث قال مانعه قال التفتازاني فإن قلت هي أن ما خرج بقيد
الاقتضاء والتحجير دخل بقيد الوضع لكن من الأسباب والشروط ما ليس بفعل المكلف
كزوال الشمس وطهارة المسبح ونحو ذلك فكيف يستقيم الحد طرداوعكسا قلنا المراد بالمتعلق

فكنه لا يشمل من خطاب
الوضع ما متعلقه غير فعل
المكلف كالزوال سببا
لوجوب الظاهر

الوضعي أعم من أن يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا مثلاً أو يجعل الشيء سبباً أو شرطاً له
والسؤال المحكي أول هذا الكلام هو اعتراض الشارح بيمينه بقوابه جوابه وقوله كل زال
مثال لغير فعل المكلف وسبباً حال ٨١ كلام شيخنا (وأقول) لاشبهة لعاقلة أن من المحال عادة
عدم اطلاع الشارح على ما قاله المتنازلي من السؤال والجواب إذ كيف يتفق مع ما علم
من مزيد تثبته واحتياطه تعرضه لكلام مثل ابن الحاجب من غير ما اجتمعت للكلام من هو
العمدة في التكلم عليه المنه ور بالاضافة اليه فكانه لم يرتض الجواب ويمكن أن يوجه ذلك
بأمرين الأول ما في ذلك الجواب من مزيد التكلف الذي لا يليق بالحدود ولا بطريقة ابن
الحاجب حيث ذهب إلى زيادة هذا القيد اعتراضاً عن التكلف الذي وقع فيه من أمرض عن
زيادته وحكمهم يرجع الوضع إلى الاقتضاء أو التخيير وذلك لأن الخطاب المتضمن لكون
الزوال سبباً للوجوب الظاهر مثلاً انما يتعلق أولاً بالذات بالزوال فانه انما يبين حاله وهو كونه سبباً
لوجوب الظاهر وان لوحظ التكلف وجعل متعلقاً بالوجوب بناء على أنه بين حاله في الجملة وهو
كون شيء وهو الزوال سبباً للوجوب أيضاً ليس فعل المكلف وانما فعله نفس الظاهر فيحتاج
في دعوى تعلقه به إلى تكلف آخر بان يقال انه مبين لحاله في الجملة وهو كون شيء سبباً للوجوب
المتعلق به فتوجه لكته لا يشمل أي بحسب الظاهر المتبادر الخالي عن التكلف الذي لا يليق
بالحدود ولا بطريقة ابن الحاجب ولا تدعو الضرورة إلى ارتكابه الثاني انما ان اعتبرنا هذا
التكلف فلا يخفى ان الخطاب الوارد بكون الزوال سبباً للوجوب الظاهر كما انه تعلق بفعل
المكلف الذي هو الظاهر على هذا الوجه الذي تقر من التكلف حيث بين ان شيئاً سبباً
لوجوب المتعلق به تعلق بغير فعله الذي هو نفس الزوال على الوجه الخالي عن التكلف حيث
بين انه سبب للوجوب وكلا التعلقين حكم وضعي متميز عن الآخر مقصودان لم يكن الثاني هو
المقصود والتعريف المذكور مع الزيادة المذكورة وان تناول التعلق الاول لا يتناول الثاني
قطعا وهذا معنى قول الشارح لكته لا يشمل من خطاب الوضع ما تعلقه بغير فعل المكلف
كالزوال سبباً للوجوب الظاهر أي لا يشمل هذا الوضع انما هو الذي هو الخطاب المتعلق بخصوص
ماليس بفعل تعلقاً هو الظاهر المتبادر من تعلقه الخالي عن التكلف بان تعلق به ابتداء تعلقه
ابتداء بكون الزوال سبباً للوجوب الظاهر بان بين ابتداء عينيته لوجوبه وعدم شعوره بذلك الوضع
بما لاشبهة فيه لعاقلة كما لاشبهة له في تعلق هذا النوع من الوضع بخصوص ذلك المتعلق الذي
هو غير فعل ولا في ان عدم شعوره لذلك لا يندفع بالجواب المذكور لأن خاصته التكلف ببيان
متعلق آخر للخطاب ومعلوم ان الاعتراض بخروج الخطاب باعتبار واحد متعلقه الحقيقي
الثبوت لاسيما مع كون التعلق به هو الظاهر المتبادر لا يندفع ببيان دخوله باعتبار متعلقه
الآخر لاسيما مع التكلف في كونه متعلقاً ولا يقدح في اعتبار كل من التعلقين وكونه باعتبار
تعلقه به بخصوصه من أقسام خطاب الوضع اتحاداً للخطاب والالزام امتناع عدل التدب وخلاف
الاولى قسمين من الحكم لان الخطاب فيه ما واحد هو بالنسبة إلى الفعل أمر وإلى الترتيب شيء بل
لزم امتناع تعدد الحكم مطلقاً لان الخطاب الذي هو الكلام النفس صفة واحدة لا تعدد فيه
الاباعتبار وتعلقاته فتدبر هذا الوجه فانه وجهه جداً لا يقال شرط متعلق الوضع أن يكون فعلاً

غيره وإن وقع متعلقا في الظاهر لا يكون الخطاب باعتبار من الوضعيات لانه قول هذا باطل
 قطعاً التصريح الأئمة بخلافه حتى إن الحاجب نفسه ألا ترى إلى تمثله لخطاب الوضع بقوله
 كالحكم على الوصف بالسبيدة الوقية كالزوال ٨١ فهذا منه نص في جعل الزوال متعلقاً
 بخطاب الوضع بل وفيما قررناه أيضاً من أن الخطاب بمجرد تعلقه بالزوال من الوضعيات وبذلك
 كله تنفع صحة اقتضار الشارح على الاعتراض بعدم الشمول وعدم التفاته لذلك الجواب
 فله دره من امام على ان اعتراض الشارح ليس قاصراً على ما ليس بفعل بل هو شامل لفعل
 غير المكاف أيضاً لان قوله ما متعلقه غير فعل المكاف شامل لما ليس فعلاً أصلاً كالزوال وما هو
 فصل غير المكاف كالمسبي والمجنون مع ان الخطاب المتعلق به من خطاب الوضع ولا يشمله
 التعريف مع الزيادة المذكورة لتقييده بفعل المكاف لا يقال بل يشمله بناء على ان المراد بفعل
 المكاف فعل جنس المكاف أي فعل ما يصدق عليه الانسان مثلاً لانه قول لا اعتبار بعمل هذا
 ولا يصح وقوع مثله في مطلق الكلام فضلاً عن التعريف لانه مما لا يفهم من اللفظ مطلقاً على
 انه يبقى ما متعلقه فعل البهية ولا يصح ان يراد بجنس المكاف جنس الحيوان مطلقاً اذ لا يقدم
 على ذلك عاقل ثم رأيت الكمال أجاب بما يوافق أصل ما ذكرناه في الوجه الاول والثالث ورأيت
 شيخ الاسلام بعد ان ذكر الامر الثاني من الامرين اللذين حكينا هما عن شيخنا الشهاب
 وتكلمنا عليه ما في الكلام على قول الشارح السابق زاد في التعريف السابق ما يندخله فقال الخ
 كما تقدم بيان ذلك ذكر ان السعداً أجاب عما ذكره الشارح وقد علمت عذر الشارح في الاعتراض
 عن جوابه وعدم الاتفاق اليه بما لا مزيد عليه ان أحسن التأمل واعرضت عن محض
 التقليد لكل ما سمع والعجب عما يفهم من هذا الكلام من شيخ الاسلام من ان الشارح لم يطلع
 على جواب السعداً وأنه قصر بتركه أو بذكر الاعتراض من أصله مع ظهور ما في ذلك الجواب
 مما يقتضي تركه وعدم التعويل عليه ومع القطع بحسب الحال والعادة بان الشارح اطالع عليه
 ولم يلتفت اليه (قوله واستعمل المصنف الخ) قال شيخنا العلامة السني في ليلت للطلب بل
 نجرد لنا كيداً اعلم أي أطلق المصنف وقوله كغيره تقوية وسند للمصنف وهو ما على حذف
 مضاف أي كاستعمال غيره أو حال من المصنف أي استعمل المصنف حال كونه مشابهاً لغيره
 ٨٢ (قوله المكان المجازي) انما عدى استعمال الامام انما لانه يعني في كماله شيخنا العلامة
 واما لانه ضمن استعمال معنى استعار كما قاله شيخنا الشهاب قال وحيث فسرنا أي ثم ما كان
 عليه أن يقول المكان المجازي القريب (أقول) في ثم تجوز من جهتين ولا ينبغي أن تفسرها بهنا
 الذي هو من اشارات القريب يتأني تفسيرها بذلك الذي هو من اشارات البعيد في قوله أي من
 أجل ذلك اللهم الآن يقال استعمل هنا في البعيد مجازاً أو ذلك في القريب كذلك أو يقال أشار
 أو لا بهنا إلى قرب المشار اليه لقرب محله وما فهم منه وما ياب بذلك إلى بعده باعتبار أن المعنى غير
 مدرك حساً فكانه بعيد ثم رأيت في شرح التسهيل للتصاميني ما نصه وانظر ثم في قول العلماء
 ومن ثم كان كذا هل معناه معنى هناك أي التي البعيد أربعين هنا أي التي القريب والظاهر هو
 الثاني ٨٢ ثم مما ينبغي التامل في علاقة هذا الجواز وفي قرينه ويمكن أن يجعل العلاقة هي
 المشابهة فان المعنى محل الفكر وتردده اليه بملاحظته المرة بعد الأخرى كان المكان محل الجسم

واستعمل المصنف كغيره
 ثم المكان المجازي كثيراً

والتردد اليه بآنيانه المرفوعة الاخرى والقرينة احتمالة كون المعنى مكانا حقيقيا فليتامل
ثم رأيت لبعضهم في قول ابن الحناجب ومن ثم اختلف في رجم مائسه قوله ومن ثم للاشارة
الى المكان الاعتباري كانه شبه الاختلاف المذكور في شرط تأثير الالف والتون انه انتفاء
فعلانية أو وجود فعلي بالمكان في ان كلامهم مامثلاً اذ المكان منشأ النباتات والاختلاف
المذكور منشأ اختلاف آخر وهو الاختلاف في صرف رجم فجعل الاختلاف المذكور
من افراد المكان ادعاء ثم شبه المكان الاعتباري بالمكان الحقيقي لاشتراكهما في المكانية
فذكر اللفظ الموضوع للمكان اه وعلى قياسه يقال هنا شبه ما ذكر من ان الحكم خطاب الله
لكونه منشأ للاعتقاد المذكور بالمكان الخ فليتامل (قوله ويبين في كل محل بما يناسبه)
شيخنا الشهاب اشارة الى ان ثم لادالة فيها على أريد من مشاربها اليه لولحظ فيه كونه مكانا
وأما بيان ذاته وحقيقته فيقرينة خارجية تختلف باختلافها اه (قوله كما سباني) لا يقال
ما هنا من جملة الكل ولا يصدق فيه قوله كما سباني لانه يبين هنا لا في سباني لا نقول هذا
غلطنا لان ما هنا انما يبين أيضا في سباني ضرورة تأخر بيانه عن هذا الكلام المشغل على
الحوالة (قوله فتقوله هنا ومن ثم اي ومن هنا) أقول قوله مبتدأ وهو بمعنى مقوله وهنا متعلق
به ومن ثم عطف بيان عليه اذ المفسر عن هنا لفظ من ثم لا النطق به وقوله اي ومن هنا قال شيخنا
العلامة خبر عن قوله فتقوله لقيام أي مقام معناه والافتد خواها في الاصل عطف بيان على ما قبله
اه والاوجه انه متعلق بالخبر لان نفسه والتقدير مثلاً يقال في بيانه وتفسير معناه اي ومن هنا
اي هذا اللفظ او نفس الخبر على حذف مضاف اليه والى المبتدأ والتقدير فبني قوله هنا ومن
ثم معنى قولنا اي ومن هنا أي معنى هذا اللفظ (قوله أي من أجل ذلك نقول لاحكم الله)
فيه أمور الاول انه جل من على معنى التعليل هنا وفي جميع مواضعها من الكتاب قال شيخنا
العلامة والظاهر ان كونها للتعليل لا يتعين بل يصح كونها لابتداء الغاية بل هو اظهر لان ثم
للمكان وكون من الواحدة عليها لابتداء الغاية اظهر من كونها للتعليل اه (وأقول) أما لا فقد
أطبق شراح كافيته ابن الحناجب من الشيخ الرضي وغيره على حملها على معنى التعليل في نحو
قول الكافي في بحث ما لا ينصرف ومن ثم اختلف في رجم ولولا انه الاربع الاظهر ما طبقوا
عليه وأما ثانياً فقد قال الشيخ الرضي وتبعوه المقصود من معنى الابتداء في من أن يكون الفعل
المتعدي بمن الابتداءية شيئا متداك كالسير والمشي ونحوهما ويكون المجرور بمن النتي
الذي منه ابتدئ ذلك الفعل نحو سرت من البصرة أو يكون الفعل المتعدي بها أصلاً للشي
المتعد نحو تبرأت من فلان الى فلان وكذا آخر جت من الدار فان المخرج ليس شيئاً متداك اذ
يقال خرجت من الدار اذا انفصلت منها ولو باقل من خطوة ثم قال وتعرف من الابتداءية بان
يحسن في مقابلتها الى أو ما يفيد فائدتها نحو قولك أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى
اعوذ به التجي اليه وأقر اليه فالباء هنا افادت معنى الانتهاء اه ولا يخفى ان القول في قوله
نقول لاحكم الله بمعنى الاعتقاد لا اللفظ اذ لا معنى له هنا وان الاعتقاد ليس أمراً متداك ولا
يظهر كونه أصلاً للمتداك بالتكلف كما أن أصل مقابله من هنا الى أو ما يفيد فائدتها فضلاً عن
حسنه لا يظهر بدون التكلف بخلاف معنى التعليل فانه ظاهر لا تكلف فيه بحسب اللفظ

ويبين في كل محل بما يناسبه
كما سباني فتقوله هنا (ومن ثم)
أي ومن هنا وهو ان الحكم
خطاب الله أي من أجل
ذلك نقول (لاحكم الله)

ولا يحسب المعنى فكيف مع ذلك يقال ان كونها للابتداء اظهر تشبها بمجرد أن ثم للمكان مع انه
ليس مكانا حقيقيا كما تقدم * نأيتها قال الكمال ظاهره ان تعريف الحكم بأنه خطاب الله دليل
يحملنا على القول بأنه لا حكم الا لله وليس بسديد وانما مقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا
الحكم بأنه خطاب الله اننا نقول لا حكم الا لله فلا حكم عندنا للعقل بحسن أو قبح بالمعنى الذى
هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة وبيان ذلك اننا أخذنا الحكم جنسا يقتضون الحدود وغيره
وبإضافته الى الله خرج خطاب من سواه فلا حكم الا لخطابه وهذا معنى قولنا لا حكم الا لله
تعالى وبعبارة الشرح غير وافية بإيضاح هذا المثل اهـ (وأقول) أما قوله ظاهره ان تعريف الحكم
بأنه خطاب الله دليل يحملنا الخ فليس بسديد لانه زعم ان ظاهر كلام الشارح ان المشار اليه
بذلك هو تعريف الحكم بأنه خطاب الله وليس كذلك قطعاً بل صريح قول الشارح نفسه
للمشار اليه وهو ان الحكم خطاب الله انه جعل المشار اليه ان الحكم خطاب الله لا تعريفه بأنه
خطاب الله ولا خفاء في أن كون الحكم هو خطاب الله المذكور مما يحمل على قولنا اى
اعتقادنا اذ القول هنا بمعنى الاعتقاد كما تقدم بيانه أن لا حكم الا لله تعالى ويوجب به اذ انتفاء
الحكم عما عدا الله لازم لكون الحكم خطاب الله واعتقاد المألزم مما يحمل على اعتقاد اللازم
على أن تعريف الحكم بأنه خطاب الله مما يحمل من اعتقاد مطابقة الواقع على ما ذكرنا بضاً اذ من
لازم اعتقاد ذلك اعتقاد انتفاء الحكم عما سوى الله فقوله بالتسوية لهذا أيضاً ليس بسديد وعلى
التقديرين فلا يخفى أن كون ذلك مقصود المصنف أقرب الى عبارته وأقل تكلفاً مما عدا ما
هو قصد ظهور ما اقتضته العبارة على هذا في غاية السداد من هذه الجهة التي اقتصر عليها
الكمال لكن فيها نظر قوى من جهة أخرى وهو أن التعريف ليس للحكم على الإطلاق بل لنوع
مخصوص منه وهو التكليفي المتعارف بين الأصوليين بالاثبات والنفي كما أشار اليه الشارح
اولاً وحسبنا الذي تضمنه التعريف انما هو ان الحكم المخصوص هو خطاب الله تعالى المذكور
لان الحكم على الإطلاق هو ذلك ومعلوم ان كون المخصوص ما ذكرنا لا يحمل على اعتقاد أن
لا حكم على الإطلاق الا لله كما افاده إطلاقه النفي واستعماله فيه الصيغة التي هي نص في نفي
الجنس وهي لامعنا اسمها في قوله لا حكم الا لله اذ انتفاء الحكم عما عدا الله على الإطلاق ليس
لانما لكون المخصوص خطاب الله كما لا يخفى وهذا النظر كما هو متوجه على التقرير الذي بيناه
متوجه على المعنى الذى قال الكمال انه مقصود المصنف اذ لا يعلم من تعريف الحكم المخصوص
بأنه خطاب الله اننا نقول بنفي الحكم على الإطلاق عما سوى الله اذ لا يلزم من اختصاص
الحكم المخصوص بالله تعالى اختصاص الحكم على الإطلاق به تعالى بل انما يعلم منه اننا نقول
بان هذا المخصوص محتمس بالله تعالى اللهم الآن يقال ليس المقصود بقول المصنف لا حكم الا لله
سلب الحكم على الإطلاق عن غيره تعالى بل سلب الحكم المخصوص عن غيره تعالى وحسبنا
بتم مقصود المصنف اذ لا خفاء في أن القول بسلب المخصوص يعلم من كون الحكم المخصوص
خطاب الله المذكور وعلى هذا يتم أيضاً ما تقدم ان العبارة اقتضته ويشدق عنه النظر من ذلك
الجهة السابقة أو يقال لا فائل بالفرق بين حكم وحكم مما وقع فيه النزاع فاذا اخص به تعالى
هذا الحكم المخصوص من لزم اختصاص المطلق به تعالى أو يقال ليس المراد ان ما تضمنه التعريف

بمجرد منشأ العلم بالقول المذكور بل المراد ان له مدخلا في حصول ذلك العلم فان الظاهر من
 اضافة هذا النوع اليه تعالى دون غيره كون المطلق مضافا اليه تعالى لانه اللائق بجنابه تعالى
 والحاصل ان بيان اختصاص هذا النوع به تعالى مما يفيد على اختصاص المطلق وعلى هذا يمكن
 ان يتم ايضا ما تقدم انه مقتضى العبارة فان كون الحكم بخصوص خطاب الله تعالى مع كون
 اللائق ان يكون الباقي مضافا اليه تعالى مما يحمل على اعتقاد استفاء الحكم مطلقا عن غيره
 تعالى ويوجب فليستأمل فان هذا كله من التكلف الذي لا ينبغي ثباتها ان المقصود من هذا التقي
 التمهيد لخلاف المعتزلة في حكم العقل والرد عليهم فيه كما أشار اليه الشارح بقوله فلاحكم للعقل
 بشئ مما سبقت عن المعتزلة وحيث قدوة في نظر ظاهر اما اوله لان الحكم حقيقة هو الله تعالى
 وحده اتفاقا كما ساقى عند قول الشارح أي يدرك العقل ذلك تصريح بالاستوى بذلك بقوله
 فتلخص ان الحكم حقيقة هو الشرع وانما النزاع كما سبقت في تحريره في أن العقل هل يدرك
 الحكم من غير اقتضار الى الشرع وأما ثانيا فغاية ما يلزم مما سبق بموتة العناية والتكلف في
 الحكم مطلقا تكليفيا أو وضعيا الكن ذكر المصنف في موضع النزاع أمرا آخر بقوله وبه في الذم
 عاجلا لخارجا عنهما لان ترتيب الذم والعقاب ليس واحدا من الاحكام الخمسة ولا من أحكام
 الوضع بل هذا هو الذي صرح بجعله في موضع النزاع هذا وعلى هذا فظاهر ان التقي المذكور
 لا يصلح بالنسبة لهذا التمهيد والرد المذكورين والحاصل انه ان أراد بقوله لاحكم الله ما هو
 الظاهر منه فهو محل اتفاق فلا يصلح لما ذكرنا في ادراك العقل فهذه لا يتفرع على ما قبله بل
 لا مدخل لما قبله فيه ولو سلم لم يجز في ذلك الامر الاخر الذي هو ترتيب ما ذكرنا فلا يفيد قوله ومن
 ثم الخ ويمكن ان يوجه المتن بمنع ان مقصوده من هذا الذي ما ذكر بل مجرد دفع التوهم لكن يبقى
 الاشكال على الشارح في حمله على ما تقدم نعم يمكن أن يجاب عن الاول بأنه يكفي في التمهيد
 والرد الاشارة اليه بما عاين من العبارة وان لم يكن مفهوما منها والمراد من قوله لاحكم الله
 اثبات الحكم له تعالى وحده حسبا أراد لا بحسب المصالح والمفاسد وهذا المعنى مما يستلزم تقي
 حكم العقل بمعنى ادراكه فان المعتزلة انما قالوا به بناء على ان حكمه تعالى تابع للمصالح والمفاسد
 المدركين بالعقل كما قال السيد ذهبت المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن
 أوامر الشرع وفوائده متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالتبع كون الفعل بحيث يستحق فاعله
 الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسروه بكون الفعل بحيث
 يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن هو تقاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق
 فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والافان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب
 أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة ولا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة وهذه
 الامور اعني الوجوب والكراهة ثابتة للافعال في ذاتها وليس مستفادة من الشرع بل
 حاصلة قبله أيضا لا بالقياس الى العباد فقط بل بالقياس الى الخلق أيضا ولذلك قالوا بوجوب
 أشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذهبوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه وذهبوا الى
 ان أوامر الشرع وفوائده كالشفقة عليها لا مثبتة اياها فوجوب الصلاة وسرمة الزنا أمران
 ذاتيان لا بسبب الامر والتمهي بل هما كاشفان عنهما انتهى وعن الثاني بأنه اذا فهم عدم

ادراك العقل لاحكام التكليف والوضع فهم عدم ادراكها لا يترب عليهم امن ترتب ما ذكرناه
اذا اتفق ادراكا وجوب هذا الفعل مثلا اتفق ادراكه انه يذم وبعاقب بتركه فاستأمل وعلى هذا
فلا اشكال على واحد من المتن والشرح على انه سياتى عن شيخنا العلامة دعواه رجوع
الترتب المذكور الى خطاب الوضع لكن فيه نظر سنيته ويجوز ان يريد بقوله لاحكام الله انه
لا يدرك الاحكام الا من جهته أى بواسطة ما سنده على يد الرسل مناسب هذا المعنى قول الشارح في
شرح قول المصنف الاتى شرعى أى لا يؤخذ الا من الشرع ولا يدرك الا به فحمل حكم الشرع
في محل النزاع على الادراكية فينبغى ان يكون في التمهيد هذا المعنى أيضا وعلى هذا فلا اشكال
في صحة التمهيد والتقريب واذ اعلمت جميع ما قررناه في هذا المحل علمت ان الكمال بعزل عن
ايضاحه وان ما أشار اليه بقوله السابق وبعبارة الشرح غير وافية بإيضاح هذا المحل من انه هو
وفي بابضاحه لم يصادف محلا (قوله فلا حكم) للعقل انما لم يقل فلا حكم غيره كما هو المناسب
لعدم النفي في قوله لاحكام الله تنصصا على محل النزاع فانه منحصر في الواقع في حكم العقل
واحترازا عن زيادة ما يستغنى عنه (قوله مما سأتى عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح)
قال شيخنا الشهاب حسن الفعل وقبحه المعروضان للخلاف هما المعنيين أحدهما كون الفعل
قد أمر بالتناء على فاعله أو ذمه الثاني كونه لا حرج في فعله ومقابله وقد مضى في المتن على ما يلائم
الأول حيث قال وبمعنى ترتب الذم الخ وفيما سأتى على ما يلائم الثاني حيث قال والحسن
المأذون الخ واعلم انه لا يخرج الفعل عندهم اعنى المعتزلة عن الحسن والقبح بهذين المعنيين الا
ان المصنف لما اقتصر من محل الخلاف على ما يقرب من المعنى الاول وكان المكروه والمباح
وفعل غير المكلف بالنظر اليه ليس حسنا ولا قبيحا ومع ذلك يحكم العقل فيه عندهم ساغ للشارح
ان يقيدهما ببعض نظر المماقتصير عليه المصنف وان كان ترك التقييد انما لم ينظر للمعنيين معا
انتهى وقضيته ان محل النزاع غير خاص بالحكم التكليفي لان فعل غير المكلف لا يتعاق به حكم
تكليفي وبعبارة العضد وان الحسن والقبح انما يطلق لثلاثة أمور وافية لازمة الاول
موافقة القرض ومخالفة الثاني ما أمر الشارع بالتناء على فاعله أو الذم له الثالث ما لا حرج في
فعله وما فيه حرج قال والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير انتهى قال المولى سعد
الدين ثم انه لم يبين ان أى هذه المعاني محل النزاع والظاهر انه المعنيان الاخيران كما ذكر بعض
الشارحين وانما اقتصر في المواقف على الثاني لانه لم يذ كر التفسير الثالث ولان معنى الحرج
استحقاق الذم في حكم الشارع فاستويا انتهى وقضيته ما ذكر أيضا وفي الكلام فيما لا يتعلق
بالفعل مطلقا من الاحكام الوضعية ككون الزوال سببا لوجوب الظاهر على ما تقدم تحقيقه
ولا يبعد ادائه من محل النزاع أيضا وفسر الكمال ما سأتى بقوله أى من ترتب المدح أو الذم
عاجلا والثواب أو العقاب آجلا على الفعل ومن وجوب شكر المنعم عقلا عندهم ومن الحظر
والاباحة والوقف عنهم ما لهم فيما قبل ورود الشرع قال ويعبر عن بعض ذلك وهو ترتب المدح
أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل بالحسن والقبح العقلين بقوله المعبر عن بعضه نعت
لما أتى قوله مما سأتى انتهى فبين بذلك انقسام ما سأتى الى ما يعبر عنه بالحسن والقبح وهو
ترتب المدح أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل وإلى ما لا يعبر عنه بذلك كوجوب شكر

فلا حكم للعقل بشئ مما
سأتى عن المعتزلة المعبر
عن بعضه بالحسن والقبح

الحتم والخطر والاباحة هذا مقتضى صنيعة وظاهره ان المراد التعبير في اسان القوم ويرد عليه
 ان كلام من الوجوب والاباحة عبروا عنه بالحسن وان الحرمة عبروا عنه بالقبح والصواب ان
 المراد التعبير في كلام المصنف حيث ذكر محمل النزاع لا مطلقا فكان الصواب ان يدل قوله
 ويعبر عن بعض ذلك بقوله وعبر أي المصنف عن بعض ذلك حيث ذكر محمل النزاع قائل (قوله
 ولما شارك في التعبير بما عنه) اعترض شيخنا الشهاب كشيخنا العلامة بأنه يجب حذف عنه
 لان التعبير بما عن ذلك البعض لا يشرك فيه غيرا فتمس (وأقول) الوجوب ممنوع وبيان ذلك
 ان ابن الحاجب لما قال في خواص الاسم والاستناد اليه اعترض بان الضمير عائد الى الاسم
 فيصير المعنى ان الاستناد الى الاسم خاصة الاسم ولا فائدة فيه اذ لا يدل على عدم الاستناد الى غير
 الاسم فقد دفع السيد وغيره الاعتراض بتفسير الاستناد اليه بقوله أي الكون مستندا اليه فاشار
 الى ان المراد اختصاص هذه الصفة فلا يستند الى غيره لم يخص مطلق الصفة وأورد على هذا
 ان الضمير راجع الى الاسم فلا إشكال بجهالة واجب بانه راجع الى اللفظ أو الشيء أو الى الاسم
 والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها كما يقال علامة الرجل لحبته أي حقيقة الحبية وقال
 شيخنا الشريف لا يعد ان أمثال هذه العبارة كالمحكوم عليه والمفعول به وفيه الغلبة
 الاستعمال صار كالعالم فلا يقتضي الضمير مرجعا ولا يخفى امكان جريان جميع ذلك هنا بان
 يفسر التعبير بما عنه بالكون معبراً به عما عنه فيكون الاشتراك في هذه الصفة ويجعل ضمير
 عنه للشيء أو للبعض والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها والمعنى حيث ذكر ولما شارك في
 لكونه معبراً به عما عن الشيء أو عن البعض والمراد منه عموم كونه شيئاً لا خصوص كونه ذلك
 البعض فان الخواص قيد كرمع ارادة مجموعها لا خصوصه أو يقال هذه العبارة لا يقتضي
 الضمير مرجعاً للغلبة استعمالها في هذا المعنى حتى كأنهم علم عليه في تأمل (قوله بمعنى
 ملائمة الطبع ومنافرة) أي ملائمة الشيء الحسن للطبع ومنافرة في المصداق والمضاف للمفعول
 والجار والمجرور بمعنى معنى حال اما من الحسن والقبح بناء على تجويز سبويه مجي الحال من
 المبتدا واما من مرفوع عطف والباء للملازمة وإضافة معنى بيانية والتقدير ملتبساً بمعنى هو
 ملائمة الطبع ومنافرة فان قلت الحسن والقبح نفس الملائمة والمنافرة لا شيء آخر ملتبس بهما
 والشيء لا يلتبس بنفسه لان الالتباس يقتضي المغايرة والاكتفاء فيه بالمغايرة الاعتبارية
 وتحتكما هنا محل نظر قلت الحسن والقبح اعم من الملائمة والمنافرة لصدقهما أيضاً بما سباني
 وغيره ولا إشكال في التباس الاعمال بالخص لا يقال لاحاجة الى ذلك لجواز ان يكون الحسن
 والقبح مراداً بهما اللفظ والبناء في معنى ظرفية بمعنى في والتقدير ولقد الحسن ولقد القبح حال
 كونهما مستعملين في معنى ملائمة الطبع ومنافرة ولا غبار على هذا لا نقول حل الحسن
 والقبح على اللفظ يمنع منه الاخبار عنهما بقوله عقل اذا العقل هو المعنى دون اللفظ ولهذا قدر
 السارح للشيء فان حسن الشيء وقبحه انما هو المعنى لا اللفظ اللهم الا ان يجعل الاخبار عنهما
 بقوله عقل على حذف المضاف أي معناها عقل فيصح الحمل على اللفظ لكنه مكلف لاحاجة
 اليه فان قلت فأي فائدة في زيادة لفظ المعنى حتى فان الاختصاص والمقصود له ولزم ان مكاب ما هو
 خلاف الاصل من بيانية الإضافة وهذا قال علامتنا الطبع ومنافرة قلت الفائدة الدالة على ان

ولما شارك في التعبير بما
 عنه ما يحكم به العقل وفقاً
 بدأ به تصور الحمل النزاع فقال
 (والحسن والقبح للشيء
 بمعنى ملائمة الطبع
 ومنافرة) كحسن الحال
 وقبح المار

مدنول الباه هو المراد بالحسن والقبح ولو لا زيادة لفظ المعنى لم يفهم ذلك واعلم ان ابن
الحاجب عبر بموافقة الغرض ومخالفته قال شيخنا السلامة وربما يقال ان بينهما فرقا لان
الموافق للغرض ربما لا يوافق الطبع والمخالف للغرض ربما يوافق الطبع كما في دواء المريض
اه أي والملائم للطبع ربما يخالف الغرض والمناظر للطبع ربما يوافق الغرض وبالعرض عبر في
المواقف فقال الثاني ملائمة الغرض ومناظرته وقد يعبر عنهما أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى
بالصلحة والمفسدة اه قال السيد في شرحه فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبح مافيه مفسدة
وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما اه وقد يقال كل من المصلحة والمفسدة قد يوجد مع موافقة
الغرض او مخالفته (قوله وبمعنى صفة الكمال والنقص) أقول في الجار والمجرور ما تقدم
واضافة معنى الى صفة واضافة صفة الى الكمال بيانان ويوافق ذلك تعبير غير المصنف كالسيد
في حواشي العنصر بقوله قد يطلق الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان اه أي ولعلنا ينبغي
هو صفة هي الكمال والنقص وفائدة زيادة لفظ المعنى ما تقدم وزيادة لفظ الصفة دفع توهم ان
المراد معنى لفظ الكمال والنقص فيبرههم اعتبارا لتعبر عنه بلفظهما في اطلاق الحسن عليه
وايس كذلك كما هو ظاهر وبهذا يدفع اعتراض شيخنا العلامة فانه بعد ما ذكر ان اضافة معنى
الى صفة امام اضافة الاعم الى الاخص أو الاضافة البيانية قال والمراد بالصفة المعنى القائم
بالغير من العلم مثلا هو كونه صفة كمال والعلم نفسه صفة كمال فلو قال وبمعنى كونه صفة كمال كان
أوفق بالمعنى المراد والحاصل ان الصفة هو العلم وحسنه هو كونه صفة كمال فلا يصح تفسير
الحسن بنفس العلم مثلا بل يكون صفة كمال اه ووجه اندفاعه انه مبنى كما ترى على ان الصفة في
عبارة المصنف هي المعنى الموصوف بالكمال كالعلم وليس كذلك بل هي نفس الكمال كما تقرر وبه
يظهر ان المصنف لم يفسر الحسن بنفس العلم مثلا كما زعم الشيخ عليه على ما يفهم من قوله
والحاصل الخ بل هذا الزعم غلط على المصنف واضح بل انما فسر به كمال العلم مثلا وعبارة المصنف
هي عبارة المواقف فانه عبر بقوله الاول أي من المعاني صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن
والجهل قبيح اه نعم قال السيد في شرحه فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة
صفة نقصان اه وبينه وبين ما تقدم عن حواشي العنصر تفاوت لا يخفى فانه فيما تقدم عنه
في تلك الحواشي جعل الحسن عبارة عن الكمال كما هو محمول عبارة المصنف على توجيهنا لاعت
كون الشيء صفة كمال أي صفة يحصل لمن انصف به كمال كما يفهمه قول السيد في شرح تمثيل
المواقف السابق العلم حسن والجهل قبيح ما نصه في الاول أي لمن انصف به كمال وارتضاع شأن
وفي الثاني أي لمن انصف به نقصان وانضاع حال اه ولا يخفى للفرق بينهما والحاصل انه لا شبهة
في ان نسبة المصنف الى انه فسر الحسن بنفس العلم مثلا غلط ظاهر كما علم مما قرناه وبقي الكلام
في انه عبارة عن نفس كمال العلم مثلا كما اقتضته عبارة المصنف كما بيناه وفاقا لما اقتضته عبارة
المواقف وحواشي العنصر المذكورة أعين كون العلم مثلا صفة كمال كما اقتضته عبارة شرح
المواقف وقال شيخنا الشهاب في قوله وبمعنى صفة الكمال ما نصه لا بد فيه من تقدير أي وبمعنى
كونه صفة كمال أو نقص لان الصفة نفسها هي التي انصف بالحسن والقبح لاهما ولو أضاف
الكمال الى الصفة عكس ما قيل لصح المعنى بلا تقدير وقد يجب ان الإضافة بيانية ويرد عليه

(و) بمعنى (صفة الكمال
والنقص) كحسن العلم وقبح
الجهل (عقلى)

ان ذكر الكمال والنقص وحدهم ابودى هذا المعنى مع الاختصار الذى هو مقصوده وبجواب
 بان الاختصار عليهم ما يوهىهم ارادة النهاية فى الكمال والنقص وليس مراداه ولا يمتحنى ان المعنى
 باعتبار جواربه بان الاضافة بيانية بخالف للمعنى الذى ادعاه اولاد له لا بد فيه من تقدير الجمع
 ان قضية سياقه ان هذا الجواب دافع لاحتياج ذلك المعنى الى التقدير وان ذلك المعنى حاصل
 باعتبار هذا الجواب فنأمل (قوله أى يحكم به العقل اتفاقا) قال شيخنا الشهاب اعلم ان العقل
 انما يدرك نفسه الكلى أو الجزئى المجرد عن المواد فان أخذ المضاف والمضاف اليه فى الامثلة
 الاربعة فهو ما كلفا فالحكم هو العقل بنفسه وان أخذ الجزئين من كل وجهه فالدرك للحواس
 والمزهر والعقل بواسطة الحس المشترك والعلم والجهل هو العقل بواسطة الآله الباطنة والحقن
 الحلو والعلم وقبح المرو والجهل القوى الباطنة المسماة بالوجدانيات كالوهم فيما ذكر ويصح
 اطلاق العقل فى مقابلة الشرعى على حكم الوهم فيما ذكر اه (واقول) اتفق المحققون على ان
 المدرك للكميات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع
 الى السكين واختلقتوا فى ان صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها اولى آلتها فذهب جماعة
 الى الثانى بناء على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلوارتسمت فى النفس الناطقة
 لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها امر تسمتها لانها هى المدركة للأشياء
 الآن ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلتها وذلك لا يتأتى ارسام الصورة فيها غاية ما فى
 الباب انهم امالوا بفتح البصر لتدرك الجزئى المبصر ولم ترسم فيه صورته واذا فتحت ارتسم فيها
 صورته وادركته بفتح البصر فلهذا حصل الكلام المشهور وفيه ابحاث فى محله وبه تعلم ما فى كلامه من
 الابهام والاجال وقوله بواسطة الحس المشترك أى لانهم ما من المحسوسات التى آلة ادراكها
 الحس المشترك وفى تفرقه بين العلم والجهل وبين حسن الحلو والعلم وقبح المرو والجهل حيث
 جهل الاولين من مدركات العقل بواسطة الآله الباطنة والآخريين من مدركات القوى
 الباطنة نظر ومقتضى ما قلناه خلافا وقد قال السيد فى حواشى المطول المفهوم اما كلى أى
 سواء كان صورة أو معنى أو جزئى أو جزئى اما صورته المحسوسة باحدى الحواس الخمس
 الظاهرة واما معان وهى الامور الجزئية المستترعة من الصور المحسوسة ولكل واحد من
 الاقسام الثلاثة مدركه فذكره كلى وما فى حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض
 المادية هو العقل ومدرك الصور هو الحس المشترك ومدرك المعانى هو الوهم اه وقوله المتترعة
 من الصور المحسوسة يخرج المعانى الجزئية المجردة فليراجع به ذلك (قوله وبمعنى ترتب المدح
 والذم الخ) أقول فيه امور الاول ان فى الجار والمجرور معنى الباء وازداده معنى واصله ما تقدم
 فاضافة معنى بيانية لكنه فى الحقيقة مضاف الى محذوف أى وبمعنى استحقاق ترتب الخ لان
 اللازم استحقاق الترتيب دون نفس الترتيب اذ قد يخالف وقد يراد بالترتيب كونه بحيث يستحق
 ذلك لا حصول ذلك بالافعال فلا حذف والثانى ان عاجلا وأجلا ظرفان للمدح والذم والثواب
 والعقاب أو الترتيب ان كان بمعنى الحصول بالافعال لا للاستحقاق المقدور ولا للترتيب بالمعنى الآخر
 لجهة هما فى الحال مطلقا والثالث انه أو رد شيخنا السلامة على ما علق عنه ان حاصل كلام
 المصنف ان الحكم بمعنى ترتب المدح والذم شرعى أى خطاب شرعى لان الحكم هو خطاب الله

أى يحكم به العقل اتفاقا
 (وبمعنى ترتب المدح
 والذم عاجلا) والثواب
 (والعقاب أجلا) كحسن
 الطاعة وقبح المعصية
 (شرعى)

الحج أي الخطاب التكليفي المطالب أو المحرم أو المنهي والحكم بمعنى الترتيب المذكور وهو كونه
 سببا لذلك أي المدح أو الذم وهذا من خطاب الوضع لأن خطاب التكليف فيخرج عن سياق
 كلامه لأن تعريفه للحكم لم يتناول إلا الخطاب التكليفي لا الوضعي فلو قال بمعنى أمر الله أيانا
 بالمدح أو الذم لم يكن من خطاب التكليف وعبارة ابن الحاجب توافق هذا المعنى في الأخير
 ما علق عنه (وأقول) ما ذكره من أن هذا من قبيل خطاب الوضع فيه نظر لأنه الخطاب الوارد
 يكون الشيء سببا مثلا وما نحن فيه ليس كذلك إذ ليس المراد هنا أن الخطاب ورد بكون شيء سببا
 للمدح أو الذم بل أنه ورد بالمدح والذم وعبارة المواقف الثالث تعلق المدح والثواب أو الذم
 والعتاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي وهو ظاهر فبعد كونه
 المراد كعبارة المصنف (قوله أي لا يحكم به إلا الشرع) أقول فيه أمران الأول أنه قد يناقش
 في هذا الكلام بأن قضية اتحاد الحكم في جزأى الأليات والسلب المشتمل عليها المحصر حتى
 يكون ما أثبتته المخالف العقل هو ما أثبتناه بالشرع كما هو مقتضى المحصر مع أنه ليس كذلك بل
 الذي أثبتته المخالف إنما هو معنى مجرد الإدراك كما علم مما تقدم وسيتم ذلك في باب الأليات والثاني
 أن جعل الحكم في الثاني بمعنى الإدراك ولا يحصل المقصود من الرد على الخصم أن جعل فيه
 بالمعنى الذي أثبتناه والجواب أن المراد بالحكم في كلا الجزأين هو الإدراك كما أشار إليه الشارح
 بقوله لا تأتي ولا يدرك إلا به فانه تفسير لما قبله فلا إشكال والثاني أنه قال شيخنا المشهور أبي
 المحضر في هذا دون العقل لأنه لا يمنع الشرع من الحكم به أيضا ولا مدخل عندنا للعقل في
 الشرعي وفي قوله إلا الشرع المستلزم للجوزي في الاستناد والمسنود وهو يحكم دون إلا الشارع
 الذي هو دافع للجوزي فيه امرأعة للمحافظة على ذكر القبول إليه في تفسير المقسوب والشرع
 وضع الهى سابق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات فاستناد الحكم إليه
 مجازي من استناد المعنى الفعلي إلى مكانه المجازي وأيضاً الشرع مشتمل على الحكم اشتمال الكل
 على بعضه أو حقيقى بأن يكون قوله لا يحكم مجازاً عن لا يدل أنه ما قاله شيخنا فليست له قوله
 المستلزم للجوزي في الاستناد والمسنود وقد شرح بعضهم تعريف الدين الذي ذكره على وجه يفيد
 أن الدين هو الشريعة باعتبار حيث قال في قول السيد في حواشى العضد وأما الدين فهو وضع
 الهى سابق لاولى الأليات باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات ويتناول الأصول والقواعد وقد
 يخص بالقواعد والاصول هو هذا الدين المنسوب إلى محمد صلى الله عليه وسلم المشتمل على العقائد
 الصالحة والأعمال الصالحة أما من نفسه احتراز بقوله الهى عن الأوضاع البشرية فهو الرسوم
 السياسية والتدابير المعاشية وقوله سابق لاولى الأليات احتراز عن الأوضاع الطبيعية التى
 تهتدى بها الحيوانات لخصائص منافعها ومضارها وقوله باختيارهم المحمود عن المعالى
 الاتفاقة والأوضاع القسرية وقوله إلى ما هو خير بالذات عن نحو صناعات الطب والفلاحة
 فانهم ما وان تعلقنا بالوضع الإلهى أعنى تأثير الأجسام العلوية والسفلية وكما سألنا الله تعالى
 الأليات باختيارهم المحمود إلى صنف من الخيرات فليست تأتو ديانهم إلى الخير المطلق الذاتى أعنى
 ما يكون خيراً بالقياس إلى كل شيء وهو العادة الأبدية والقرب إلى خالق البرية وهو الله أيضاً
 لأن بينهما مافرقا وهو أن الوضع الإلهى إذا نسب إلى من يؤدبه عن الله يسبى ملة وإذا نسب

أي لا يحكم به إلا الشرع

الى من يقبله لوجه الله يسمى ديناً واشتقاق الله من أملى على لاهم بالوحي الذي هو بالقائه
 الكلمة بعد الكلمة في روع الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد يفرق أيضاً بين الشريعة من
 حيث يطاعها تسمى ديناً ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة اه والملة هي مذهب من ان ذلك الوضع
 هو الاحكام لا الاقناعات في قول شيخنا مجازاً عن لا يدل نظر لانه انما يناسب الاقناعات وما تقدم
 من تفسير الشارح حكم الشرع بالاخذ منه والادراك به ينظر في قول الشيخ فاستناد الحكم
 اليه مجازي الخ لان قضية هذا التفسير ان التجوز في الطرق وان معنى لا يحكم به الا الشرع
 لا يكون واسطة في ادراكه الا الشرع ولا شفاء في انه لا تجوز في استناد الواسطة في الادراك
 الى الشرع فليست امل (قوله المبعوث به الرسل) فيه امر ان أحدهما ان نقول ان يقول هذا
 المتقدم سندك لا فائدة فيه مع ذكر الشرع وثانيه اقال شيخنا الشهاب ان أريد به هذا المتقدم
 الكشف والبيان فالشرع أعظم من المبعوث به الرسل لما صرح في تعريف النبي والرسول وان
 أريد به الاحتمال ترازم يصح لان الشرع حاكم بذلك سواء كان لرسول أو انبي ايس برسول فالوجه
 ترك هذا القيد وقد يجاب بان ذلك لوافقة الغالب نظر الكثرة جعله شرع الرسل الاتخذين
 للاحكام منه وبان ذلك يصح تخريجه على القول الثالث المار اعني استواء النبي والرسول وهو
 معنى الرسول على المشهور وراه واما ان تظن عدم بانية الامر الاول للثاني (وأقول) أما الاول
 فيمكن ان يجاب عنه بان القيد اشارة الى توقف الحكم وادراكه على البعثة كما سبق في قوله ولا
 حكم قبل الشرع أي البعثة لاحد من الرسل فان قلت التوقف ممنوع لان الحكم ثبت في حق
 الانبياء بوصول الشرع اليهم مع انتهاء البعثة قلت الكلام بالنسبة لتعلق الحكم بعموم
 المكلفين على ان وصول الشرع الى الانبياء في معنى البعثة بالنسبة اليهم ويجوز ان يراد بالبعثة
 ما يشمل البعثة حقيقة وسكارس أتي عند قول المصنف ولا حكم قبل الشرع ما يتعلق بذلك ثم
 رأيت عن شيخنا العلامة انه اشارة الى ان المراد بالشرع اللفظ المتزل عليهم وستهم أيضاً ويدل
 عليه قوله أي لا يؤخذ الا من ذلك لان المأخوذ منه هي الادلة وهي الكتاب والسنة اه وفيه
 نظر ظاهر اذ في البعث بالبعث بالاحكام والاخذ بالاشد من الاحكام على ان من لا بداهة وأما
 الثاني فيمكن أيضاً ان يجاب عنه باختيار الشق الاول منه بناء على ان المراد بالمبعوث بنفسه
 الرسل على ان الحكم يبعث الرسل به لا يتأق ثبوت لا انبياء أيضاً وانما اقتصر على ذكر الرسل
 اشارة الى ما تقدم من توقف الحكم على البعثة مع تشارك الانبياء والرسل فيما نحن فيه
 وباختيار الشق الثاني ووجه الاحتراز ان الشرع الواصل الى الانبياء من حيث وصوله اليهم
 واختصاصه بهم لا يؤخذ منه هذا الحكم ولا يدرك به والكلام في شرع يؤخذ منه هذا الحكم
 ويدرك به على انه يجوز ان يراد بالرسل مطلق الانبياء على تغليب الرسل على غيرهم لانهم أفضل
 وعلى التجوز في البعثة وإرادة الاعم من الحقيقة (قوله في قولهم انه عقل) قال شيخنا العلامة
 ظاهراً ان الفعل المقدر العامل في خلافاً يتأق به هذا الجار والمجرور وقوله في قولهم وهو
 خلاف الظاهر لانه خلاف المتبادر فلور قال في ذلك أي في قولنا انه شرعي كان اظهراه (وأقول)
 تقدير العبارة على ما سلكه الشارح فخالف بقولنا انه شرعي المعتزلة في قولهم انه عقل وهذا
 كلام صحيح حسن منظم ثم على تسليم ما ادعاه الشيخ من كونه خلاف المتبادر فسر ما قاله

المبعوث به الرسل أي لا يؤخذ
 الا من ذلك ولا يدرك الا به
 خلافاً للمعتزلة في قولهم انه
 عقل أي يحكم به العقل

الشارح تعيين مذهب المعتزلة والتوسطه لشرحه مع الاختصار وحصول المقصود اذ يلزم من
 قولهم انه عقلى عدم قواهم انه شرعى بالمعنى الذى قاله الشارح وهو انه لا يؤخذ الا من الشرع
 ولا يدرك الا به ولو عبر بقوله في ذلك لم يتعين مذهب المعتزلة اذ لا يلزم من مخالفتهم في انه شرعى
 قولهم بانه عقلى لاجمال الوقت والتفصيل وغير ذلك وحينئذ فاما ان يعرض عن تعيينه
 وشرحه وذلك مما لا يليق اذ يفوت به شرح العبارة على الوجه اللائق المطلوب او يعرض مع
 ذلك لتعيينه وشرحه فيفوت الاختصار فتدبر ذلك (قوله لما فى الفعل من مصلحة أو مفسدة
 الخ) قال شيخنا قد يشكك في ذلك بانه صرح بان الحاكم العقل بالحسن والقبح على الفعل لاشتماله
 على مصلحة أو مفسدة فهو حكمه بذلك لوسط اذ هو ما يقرن بقولنا لا يبين يقال لانه كذا وكل
 حكم كذلك فهو نظرى فتقسيمه بعد ذلك الحكم المذكور الى ضرورى ونظرى من تقسيم الشيء
 الى نفسه والى غيره اه (وأقول) لان الحكم لوسط يتألف الضرورة مطلقا وانما انفع اذا
 كان يترتب المقدمات والاتصال منها الى المطلوب الا ترى ان الحكم بان الاربعة زوج ضرورى
 مع انه لوسط مقارن لها في الادراك وهو انما اتقسم بقدا وبين وقد صرحوا بان الضروريات قد
 تحتاج الى وسط بدون حركة وفكر فراجع ذلك من اراد ثم رأيت عن شيخنا العلامة ما حاصله
 انه لا يقال ان قوله بالضرورة يتألف قوله لما فى الفعل من مصلحة أو مفسدة اذ ظاهره انه لا بد
 من نظر العقل في ذلك لان الضرورى قد يكون قياسه معه كالاربعة زوج فهنا اذا نظر
 العقل الى الصديق النافع فانه يجزم بحسنه بمجرد ذلك من غير احتياج الى ترتيب قياس اه
 (قوله يتبعها حسنه أو قبحه) قال شيخنا الشهاب الاول يشير الى وجوب والتدب والتأني في تدبير
 التحريم اه وأقول اما اسقاطه الاباحة فقد يوجب بان ما ذكره المصنف لاشتماله اذ لا يترتب
 على واحد من فعلها أو تركه مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب وانما تركه الكراهة فيه نظر اذ
 يترتب المدح على تركه فان شملها كلام المصنف اذ لم يرد اشتراط ترتيب الاربعة المذكورة
 والا أشكل على الشيخ في عدم التدب اذ لا يترتب على تركه عقاب وقد ذكر السيد في حواشى
 العبد طريق ادراك العقل عند المعتزلة للاحكام الخمسة بما يعلم منه ان العقل عندهم قد
 يستقل بادراك خصوص كل واحد منها حيث قال ما نصه اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على أن
 الافعال تنقسم الى واجب ومنه وبين وباح ومكروه وحرام ثم اخذوا فذهب المعتزلة الى أن
 الاعمال في ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيها متصفة بالحسن والقبح وأرادوا
 بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله
 ذلك وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن
 تتفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب
 والا كان يستحق فاعله المدح فقط فهو الندب أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أولا
 تعلق به له ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة الى آخر ما أطال به (قوله أى يدرك العقل ذلك)
 فيه أمران الأول قال شيخنا العلامة وتسعه شيخنا الشهاب الاشارة الى قوله حسنه وقبحه عند
 الله اه وأقول هذا لا يناسب ما ذكره أيضا اعني شيخنا العلامة ان قوله أى يدرك العقل ذلك
 تفسير لقوله يحكم به العقل اه بل المناسب ان يكون المشار اليه هو مرجع الضمير في قوله انه

لما فى الفعل من مصلحة أو
 مفسدة يتبعها حسنه أو
 قبحه عند الله أى يدرك
 العقل ذلك بالضرورة كحسن
 الصديق النافع وقبح الكذب
 الضار أو بالنظر كحسن
 الكذب النافع وقبح
 الصديق الضار وقبح العكس
 ويجوز الشرع موكد لذلك

من قوله في قولهم انه عتلى أى ان الحسن والقبح يعنى الترتيب المذكور أى يدرك العقل الحسن والقبح يعنى الترتيب المذكور بالضرورة الخ أو يحتمل ان الإشارة لما في الفعل من مصلحة أو مقصدة يتبعها حسنه أو قبحه كما يناسب ذلك قول المواقف وعند المعتزلة عقل قالوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة الخ والثاني انه يدل على ان حكم العقل يعنى ادراكه وقد صرح بذلك غيره كالاستنوي فانه قال في شرح منهاج الاصول مانعه وانما النزاع في الحسن والقبح بمعنى ترتيب الثواب والعقاب فعندنا انهما شرعيان وذويتا المعتزلة الى انهما عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وأنه لا يقتصر الوقوف على حكم الله تعالى في ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمناسد وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة وأما بالنظر فاما ما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فان الشرائع مظهرة لحكمه لعنى عتلى علينا قلخص ان الحماكم حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف في ان العقل هل هو كاف في معرفته أولا وكلام الكتاب يوم خلاف ذلك اه (قوله أو باستعانة الشرع) عبارة العبد في شرح ابن الحبيب ومنها أى الافعال ما لا يدرك الا بالشرع كالعبادات فان حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول شوال مما لا يسيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف عن حسن وقبح ذاتين اه وبعبارة المواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجب الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهييه وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورة وبضرورة اه فقول الشارح أو باستعانة الشرع أى يدرك ذلك باستعانة الشرع مراده ادراكه بعد ورود الشرع أن في العقل جهة حسن أو جهة قبح فقد استعان بالشرع في ادراكهما لتوقف ادراكهما على ورود (قوله الاتسب كما قال) بيان لحكمة الاقتصار على هذا المقابل دون عكسه لا قيد للمقابل من حيث انه علم من ذكره المقابل الآخر لان ذلك العلم لا يتوقف على ذلك (قوله فان العقاب عندهم لا يتخلف الخ) ولا يخفى ان هذا مجرد انما ثبت النسبة مقابل الثواب فلا بد في تقييم الدليل من ملاحظة انه لما تناسب ايتا ومقابل الثواب بالذات كتناسب ايتا ما يناسبه وهو مقابل المدح الذي هو الذم المناسب بينهما (قوله لا يتخلف ولا يقبل الزيادة) أى فهو أخص بهم وألصق فكان الاتسب عند ارادة الاقتصار على أحد الأمرين ايتا بالذات كمرئيه باعتبار مقدمهم وبهذا يدفع ما عساه أن يقال لادخل للاخصية فيما نحن فيه فتأمل (قوله وشكر الممتن) قال شيخنا العلامة هذه المسئلة ذكرها أهل الحق بعد المسئلة الأولى على سبيل الترتيل مع المعتزلة أى فنزلنا معكم الى ان العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم لكن يلزمكم ان لا يكون الشكر عقليا وقد قررهما ابن الحبيب على اتم وجهه وايراد المصنف لها على هذا الوجه لا تظهر له فائدة لانهم اتخذوا هذه عقب تلك على طريق أهل الجدل على سبيل الترتيل اه وقال الكوراني بعد ان ذكر أن هذين الفرعين أى هذه المسئلة والتي بعدها

أو باستعانة الشرع فيما
خفى على العقل لحسن صوم
آخر يوم من رمضان وقبح
صوم أول يوم من شوال
وقوله كفى به عقل وشرعى
خير مبتدأ محذوف أى كل
منهما أو كلاهما وتركه كغيره
المدح والثواب للعلم بهما
من ذكرهما بالهما الانسب
كما قال بأصول المعتزلة فان
العقاب عندهم لا يتخلف
ولا يقبل الزيادة والثواب
يقبلها وان لم يتخلف أيضا
(وشكر الممتن)

ذكرهما الاصحاح على سبيل الترتيل وقراد لم جاوما يتعلق به ما نضه اذا عرفت هذا عرفت
 أن كلام المصنف في هذا المقام ليس على ما ينبغي لانه أشار الى القرع الاول بقوله وشكر المقيم
 واجب بالشرع والى القرع الثاني بقوله ولا حكم قبل الشرع ثم قال وحكمت المعترلة العقل
 لانه لما بين ان الحكم خطاب الله تعالى وان لا جأكم عند أهل الحق سواء كان المناسب ان يذكر
 بعد ذلك المذهب المخالف ويستدل على بطلانه ثم يذكر القرعين على سبيل الترتيل اهـ (وأقول)
 أما ولا فاعلم ان الترتيل في هاتين المسئلتين ليس أمر امتثاق عليه فقد قال الاصمغاني في شرح
 المحصول بعد ان حكى قول المحصول واعلم ان مقتضى مبادى القول بالحسن والقبح العقليين فقد
 صح في هاتين المسئلتين لا محالة لكن الاصحاح لموا القول بالحسن والقبح العقليين
 ثم ينو ان بعد تسليم هذين الاصاين لا يصح قول المعترلة في هاتين المسئلتين اهـ ما نضه اعلم
 وقد قلنا ان في هذا الكلام نظرا ويانه هو انه ان كان الحكم في هاتين المسئلتين لازما لهذه
 القاعدة فلو ما قطعنا لا يتصور اقامة الدليل السالم عن المعارض القطعي على عدم الحكم في
 هاتين المسئلتين بعد تسليم تلك القاعدة أصلا وذلك انه قد سلم اللزوم القطعي لوجوب شكر المقيم
 عقلا ولان الاشياء لها حكم قبل الشرع بالعقل ومتى كان اللزوم القطعي واقعا ما حقيقة
 او بحكم التسليم استحالة تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة ومتى كان اللازم ظاهريا وكان
 وقوع اللزوم ظاهريا كان الدليل الذي كور قابلا للمعارضة لكن متى سلم اهم قاعدة الحسن والقبح
 العقليين لم يثبت الحكم في هاتين المسئلتين قطعا على وفق مذهبهم فلم يحكم اقامة الدليل على
 عدم الحكم في هاتين المسئلتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة فالصواب أن لا تسلم
 اهم القاعدة أصلا اهـ وحينئذ فيجوز ان يكون المصنف في هذا الكتاب ممن لا يرى الترتيل في
 هاتين المسئلتين فلم يسلك طريقة ويا احتمال ذلك بسقط الاعتراض عليه وعلى هذا فانما خص على
 هاتين المسئلتين بخصوصهما متابعة للاصحاب واقتداء بهم في الجملة وأما ما في فيجوز ان
 يكون المصنف اكنى بالاشارة الى الترتيل حيث أفرد هاتين المسئلتين مع فهمهما معا قبلهما ومما
 بعدهما أو قصد الاحتياط لاحتمال ان لا يصح الترتيل في ذكرهما على وجه يحتمل الترتيل وعنده
 (قوله أي التناهي على الله تعالى الخ) فيه أمران الاول قال الكمال واعلم ان كلام الشارح
 يقتضي ان موضوع هذه المسئلة هو الشكر بالمعنى اللغوي المتعارف وهو خلاف المشهور واذ
 المشهور ان موضوع المسئلة الشكر بالمعنى العرفي وهو صرف العبد بجمع ما أنعم الله به عليه
 الى ما خلق واعطاه لاجله كصرف النظر الى صنوعاته والسمع الى نطقه وأوامره وانذاراته وعلى
 هذا القياس الخ اهـ (وأقول) بعد تسليم الشارح ان موضوع المسئلة المعنى العرفي يكون غاية
 الامر ان الشارح فرض الخلاف في بعض صور محل النزاع فان الشكر بالمعنى الذي بينه من
 جهة صور النزاع بل هو داخل في الشكر العرفي ولا محذور في ذلك ولهذا قال شيخ الاسلام
 والطيب في ذلك سهل اهـ على ان شيخنا الشهاب حمل ما ذكره على المعنى العرفي حيث قال في
 قوله أي التناهي ما نضه عرفه باللام ولم يقل هوئنا كما قالوا فاعلم ان في الخفادة للكل الجسد وعي
 واشعارا بان الشكر المعرف هو الشكر الشرعي المعرف بقوله صرف العبد بجمع ما أنعم الله به
 عليه الى ما خلق لاجله فافى قوله أو اللسان أو غيرهما تفصيل الجمل فهو هاهنا قوله تعالى

أي التناهي على الله تعالى

كونوا عودا أو فصارى اه لكن فيه نظر من وجهين أحدهما انه يحتاج الى جعل قول
 الشارح بان في الموضوعين بمعنى كان وسبق عنه ما ينافيه والثاني ان الشارح اعتبر كون التثنية
 لاجل الانعام والمجد التثنية المذكور لا يعتبر فيه ذلك والثاني قال شيخ الاسلام تبع في تفسيره
 الشكر بالتثنية الجوهرى وغيره وفيه تجوز حيث اطلق التثنية على فعل غير اللسان من الاعتقاد
 وفعل الجوارح المراد بقوله أو غيره أى أو التثنية بغيره اه وقال الكمال لا يخفى ان اطلاق التثنية
 على العمل بالاولى كان غير سائق الا ان يدعى اطلاقه على سبيل المشاكلة لوقوعه مقترنا باللسان
 والقلب اه لا يقال التجوز مجتمع في الحدود الا بقرينة واضحة لا نقول القرينة موجودة
 وهي تقسيمه الى هذه الاقسام وفي كلام الكمال اشارة الى العلاقة ولا يخفى التفاوت بين كلامه
 وكلام شيخ الاسلام (قوله لانعامه) قال شيخنا الشهاب تعليل التثنية فالانعام أخذه الشارح
 من ترتيب الشكر على النعم اذ ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف للحكم اه (وأقول)
 لاجبة الى الاخذ المذكور لان الانعام معتبر في مفهوم الشكر فهو مأخوذ من لفظ الشكر
 من غير حاجة في اثباته الى الترتيب المذكور (قوله بالخلق) قال شيخنا الشهاب حقيقة الخلق
 الابداع وهو نوع من الانعام فلا يصح ان يتعلق به فيجعل على أنه بمعنى المخلوق اه (وأقول)
 يمكن ان يجاب أما رافقان عدم صحة التعلق مسلم اذا أريد بالتعلق به انه صله له حتى يكون
 الخلق متعابا لكن هذا غير متعين لجوارح ان يتعلق به تعلق السبب بعينه والمعنى لانعامه
 بسبب الخلق الذي هو الابداع أى لاجل انه انعم بسبب انه خلقه فاجب له سبب لتحقيق انعامه عليه
 أى لتحقيق هذا الجنس لان تحقق الخاص سبب في تحقق العام وألان صحة الفرد سبب في تحقق
 الحقيقة الكلية وعلى هذا يضبط الرزق بفتح الراء صدرا كالتخلق الان هذا لا يتناسب قوله
 والصحة الان يجعل معنى التعظيم أو على حذف المضاف أى اعطاء الصحة وأما رافقان يراى
 بالخلق الحاصل بالصدور وكذا الرزق ان ضبط بالفتح والصحة ان أريد به معنى التعظيم وحسنه
 لا يبقى اشكال في صحة التعلق بالمعنى الاول واستعمال المصدر في الحاصل به أمر شائع فليأمل
 (قوله والرزق) قال شيخنا الشهاب بالكسر وهو ما يتفق به ولو قال بالوجود والرزق والصحة
 كان أولى اه (وأقول) قد تقدم ما يعم منه امكان فتح الراء أيضا ووجه الاولوية المذكور انه ذاع
 الاشكال عنه المخرج الى التاويل الذى ذكره وقد تقدم الكلام المتعلق به (قوله بان يعتقد)
 قال شيخنا الشهاب تفسير التثنية بالقلب وتعلق الايجاب الذى شرطه كون متعلقه فعلا
 اختياريا بالاعتقاد الذى هو من مقولة الانفعال على الصديق لان المقصود تعلقه بأسبابه
 المقدورة كالنظر اه (وأقول) قد قيل ان المذهب المنصور ككون الادراك كفا لا فعلا
 ولا اقعا الاولا اضافة كاقبل بكل من ذلك والمستله مسبوطة في محلهام قال اعنى شيخنا المذكور
 انتهى قوله بان يعتقد الخ اشعار بان النعم عليه اذا أتى على النعم بغير ما يقسم صدوره ان النعمة
 عنه لا يكون ذلك شكرا ولم أرى ذلك نقلا اه ثم قال أيضا في قوله بان يتحدث بها أى
 بالمذكورات من حيث هي خلق ورزق ومحقق من بها منه قبل لامن أى حقيقة كانت وفي هذا
 أيضا اشعار بما مر اه (وأقول) أما التثنية بالقلب فالشارح صوره بما هو صريح كاترى في
 اضافة النعمة الى النعم وكذا التثنية باللسان لان التحدث بالمذكورات انما يكون ثناء على الله

لانعامه بالخلق والرزق
 والصحة وغيرهما بالقلب
 بان يعتقد انه تعالى وايها أو
 اللسان بان يتحدث بها

عِبَادُ اللَّهِ هَذَا صِلَاحُ بَحْثٍ

إذا أضافها إليه إلا أن يمنع ذلك بأنه يكفي في كونه ثناءً الغرض لم يكونها مضافة إليه تعالى وإن لم
 يصرح بذلك وأما الثناء بغيره ما ليس في عبارته أشعار باعتبار اللفظ المذكور فيه لأن
 الثناء ينحصر في الخضوع لله تعالى يتحقق بدون إضافة النعم إليه تعالى غير أنه لا بد في كونه شكرًا من
 أن يكون صدوره لأجل الانعام كما أفاد ذلك قوله لا نعامة وقد صرح القنري وغيره في تعريفهم
 الشكرية ولهم فعل في عن تعظيم المنعم بسبب انعامه بأن قولهم بسبب انعامه متعلق بفعل
 أي لا ينبغي ولا يتعظيم وهذا يدل على أن المعنى في الشكر كون الثناء لأجل الانعام وإن لم
 يكن فيه دلالة على صدوره تلك النعمة من المنعم وبشكل على الشارح أن تعريفهم هذا يفيد
 أن كلام الثناء بالقلب والثناء باللسان لا ينحصر فيما ذكره بل يصدق الأول أيضًا بحسب اعتقاد
 الكمال لأجل الانعام والثاني أيضًا ينحصر وصفه بالكمال لأجل الانعام بل صرحوا بذلك ولهذا
 قال القنري وأعلم أنهم صرحوا بأن الشكر باللسان اعتقاد انصاف المنعم بصفات الكمال
 أو اعتقاد انصافه بصفة الانعام وأنه ولي النعم في مقابلة انعامه أي ذلك الاعتقاد لأجل انعامه
 اهـ اللهم إلا أن يجعل قوله بأن في الموضوعين على التمثيل على ما هو عادته تبعًا لشيخنا مذهب كما
 تقدم بيان ذلك في أول الكتاب ويكون مخالفة أساليب الموضوع الثالث لجمود التقن وأعلم أن
 تمثيل الثناء بالقلب والثناء باللسان والثناء بغيرهما بما ذكره مع قوله بعد في لم تبلغه دعوة بني
 لا يتم تركه صريح في أن من وصلت له نعمة ولم يلاحظ أن الله مولها ولم يتحدث بها ولا وجد منه
 فهو خضوع أتم والمتبادر من القروع خلافه وقد قال شيخ الإسلام في قوله السابق في الخطبة
 وانما جدد على النعم أي في مقابلتها لا مطلقا لأن الأول واجب مانعه أي بمعنى أنه يقع واجبا
 لا بمعنى أنه إذا انعم الله على عبده نعمة يجب عليه أن يحمده عليها بالحمد الذي ذكره وهو الحمد
 اللطفي أو بالحمد المنوي اهـ والحمد في مقابلة النعم هو الشكر وسأني ذلك مزيد (قوله كأن
 يخضع لله تعالى) قال شيخنا الشهاب تمثيل الثناء بغيره لا غيره ولما كان الغير صادقا على متعدد ذي
 أفعال متباينة لم ترك الباء المشعرة بحصر ما قبلها في مدحها والبيان بالكاف المؤذنة بعدم
 ذلك اهـ (وأقول) حاصله كما ترى أن الثناء بالاعتقاد منحصر في اعتقاد أن الله تعالى ولي النعم وإن
 الثناء باللسان منحصر في التحدث بالنعم وإن الثناء بغير الاعتقاد واللسان أي بأفعال الجوارح
 غير منحصر في الخضوع فلذلك أتى في الأولين بالباء المشعرة بالحصر وفي الثالث بالكاف المشعرة
 بعدم الحصر ويرد عليه أمران الأول أن هذا يناقض ما تقدم عنه من أن الشارح أراد تعريف
 الشكر الشرعي المعروف بقوله لهم صرف العبادة لأن ذلك إنما يصح إذا أراد بيان في الأولين
 التمثيل لا الحصر لأن الشكر بالاعتقاد على ذلك التعريف لا ينحصر في اعتقاد أن الله مولى النعم
 والشكر باللسان عليه لا ينحصر في التحدث بالنعم كما لا يخفى على الواقف على كلامهم على ذلك
 التعريف وتقدم نقل القنري عن تصرفهم ما هو صريح في ذلك والثاني أن لقائل أن يقول
 أن كل ثناء بهل هو خضوع لله تعالى إذا لا يكون الفعل ثناء إلا أن كان خدمة لله تعالى وكل
 خدمة خضوع وهذا الثاني وارد على الشارح أيضا إلا أن يمنع ما قلناه فليست (قوله
 واجب بالشرع) أقول فيه أمران الأول أن ما اقتضاه هذا الكلام من أن ترك الشكر
 بالمعنى الذي فسر به الشارح أتم كما صرح به قول الشارح في لم تبلغه دعوة بني لا يتم تركه

أو غيره كأن يخضع لله تعالى
 (واجب بالشرع) لا العقل

خلاف المتبادر من كلام الفقهاء في القروع كما تقدم بل المتبادر منه انه لا يتم على من فعل
 سلقا عن ان الله مولى النعم ولم يتحدث بالنعم ولا لاحظ الخضوع لله تعالى اللهم الآن يقول
 ما ذكره كان يراد باعتقاد ما ذكر اعتقاده بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ النعم ومولاه اعتقاده
 الله تعالى وبالتحدث بالتحدث بالقوة بان يكون بحيث لو استل عن امر النعم اعترف بوصولها
 اليه من الله تعالى وبالخضوع والخضوع بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ عزه الله وعظمته رأى
 نفسه خاضعة لذلك ولما تكلم العلامة الدواني في حواشي شرح المطالع على تعريف الشكر
 العرفي بقولهم صرف العبد الخ فسر قواهم فيه ما خلق لاجله بما كلفه ١١ والثاني ان
 القراني في شرح المحصول قال البحث الاول في بيان حقيقة الشكر ما هو فان التصديق فرع
 التصور فاقول شكر الله تعالى طاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد وذلك لما قبل لرسول الله
 صلى الله عليه وسلم لما قام حتى قومت قدماه أنه فعل ذلك وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما
 تاخر فقال ألا كون عبدا شكورا فسمى صلاته شكرا وهي فصل وقول واعتقاد وقال تعالى
 اعلموا آل داود شكرنا فعمله شريعتهم شكرا الى ان قال فكل ما لله تعالى فيه طلب ففعله
 طاعة ان طلب فعله أو تركه طاعة ان طلب تركه لان العبد مطيع بجميع ذلك ومتقرب به الى الله
 تعالى فيكون فصل جميع الواجبات والمدوبات وترتيب جميع المحرمات والمكروهات شكرا لله
 تعالى كانت في الافعال أو الأقوال أو الاعتقادات لكن أعظم رتب الشكر الايمان ومعرفة
 الله تعالى وأدناه اماطة الاذى عن الطريق كما قال عليه الصلاة والسلام الايمان سبع
 ونحوون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق ثم قال البحث
 الثاني اذا تقرر هذا فبظهر أن شكر الله تعالى غير واجب بالاجماع لان المركب من الواجبات
 والمدوبات غير واجب بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله فعلى هذا اذا قيل الشكر غير واجب
 اجماعا صح باعتبار المجموع لا باعتبار كل فرد من افراده فبتعين تحرير الدعوى ولا يرقى بافظ
 بوجوب ايجاب المجموع من حيث هو مجموع ١١ وفيه تفسير الشكر بالطاعات اذ لا
 أو أقوالا واعتقادات أو تركا وأنه يتقسم الى واجب وهو الطاعات الواجبة ومتدوب وهو
 الطاعات المتدوبة (قوله فمن لم يبلغه دعوة نبي) قال شيخنا الشهاب ذكر الرسول هنا أنسب
 وان أعاده ذكر الدعوة ١١ ويبقى الكلام في التعبير بالرسول فيما يصدره مع ان ذكر البعثة
 يصدره والاعتقاد بالتقنين ليس بذالك والله أعلم (قوله ولا حكم موجود قبل الشرع) أقول
 فيه أمور الاول ان ظاهره انه لا فرق في ذلك بين الأصول أي العقائد والقروع فلا يجب توجيده
 ولا غيره قبل ارسال الرسل وهذا أحد القولين ونقل عن أكثر أهل السنة والجماعة ويستأنى
 زيادة تتعلق بذلك والثاني قال شيخنا الشهاب ان التصريح بقوله موجود على انه متعلق بالخبر
 مع كونه استقراوا عاما في المزوج الذي يصير المجموع كلاما واحدا غير مناسب ١١ (وأقول)
 كون المزوج بصير المجموع كلاما واحدا حقيقة ممنوع قطعاً وكونه يصير كلاما واحدا
 لو سلم لا يتوجه عليه اعتراض ثم ان متعلق الخبر لما كان يحمل انه مادة الوجود فيشبه انتفاء
 وجود نفس الحكم قبل الشرع وانه مادة غيره مما لا يفيد ذلك بل يحتمل معه حصول نفس
 الحكم قبل الشرع كما هو رأي المعتزلة كالمعلوم كان محتاجا الى بيانه حتى يعلم المقصود ويتبين

فمن لم يبلغه دعوة نبي لا يات
 بتركه خلافا للمعتزلة
 (ولا حكم) موجود (قبل
 الشرع)

المذهب الحق فالشارح مضطرا الى التصريح به بل هذا في المعنى بمنزلة ان يقول الخبير متعلق
بمخدوف تقديره موجودا لا اعتراض عليه في ذلك لا يقال يلزم عليه مخالفة قواهم التكون العام
يجب حذفه لا نقول وجوب حذفه في كلامه لا ينا في ذكره في كلام آخر عند الاحتياج الى بيانه
والثالث ان هذا التقدير يدل على عدم تعلق الطرف اعني قبل الشرع بلفظ الحكم ويدل عليه
انه لو تعلق به كان منصوبا لا نه حيث تشبيه بالمضاف مع ان المتبادر من انظر المتز والمعرف
فيه ضبط لفظ الحكم بفتح بلا تنوين نعم ذهب البعدانيون الى جواز نصب الشيء بالمضاف
مع اسقاط تنوينه وعليه ظاهر الامانع لما أعطيت ولا معطى لما منعت وعلى هذا يصح التعلق
المذكور ويحذف الخبر ونحو أي لا حكم قبل الشرع موجود مثلا (قوله أي البعثة لا أحد
من الرسل) أقول ظاهره تصوير المسئلة بما قبل جميع الرسل ومن هنا قال شيخنا كنهان
تفسيره الشرع هنا بذلك تقدير عليه وجود الحكم في شرع نبي لم يوجد قبله رسول ويجب
بان أول الرسل آدم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وليس قبله نبي اهـ ويوافق ذلك قول
الامام الحلبي في باب من لم يبلغه الدعوة من مهاجرة وانما قلنا ان من كان منهم عاقلا مميزا
ذا رأي ونظر الا انه لا يفتقر دينافه وكفر لانه وان لم يكن سمع دعوة نبي صلى الله عليه وسلم فلا
شك انه سمع دعوة أحد من الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وطاول ازمان
دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فان الخبير قد يبلغ
على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق واذا سمع أمة دعوة كانت الى الله فترك ان يستدل
بعقله على صحتها وهو من أهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضا عن الدعوة فكفر والله أعلم
وان أمكن ان يكون لم يسمع قط بدین ولا دعوة نبي ولا عرف ان في العالم من ثبت الهيا وما ترى
ان ذلك يكون فان كان فامرهم على الاختلاف بمعنى في أن الايمان هل يجب بمجرد العقل أولا يذ
من انضمام النقل وهذا صريح في ثبوت تكليف كل أحد بالايمان بعد وجود دعوة أحد من
الرسل وان لم يكن رسولا اليه وفي تعذيب أهل الفترة ترك الايمان والتوحيد وهذا اعتمد
التورى في شرح مسلم حيث قال في حديث مسلم ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب
من عبادة الاوثان فهو في النار وليس في هذا ما واخذة قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم
دعوة ابراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام اهـ وبالفتح بعضهم في اعتقاده حتى قال في بلغته
دعوة أحد منهم بوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا تقتر بقول
كثير من الناس في نجاة أهل الفترة مع اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان آباءهم الذين مضوا
في الجاهلية في النار وان ما يدبرج الجمل خبر منهم الى غير ذلك من الاخبار اهـ لكن الذي
عليه الاشاعرة من أهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان أهل الفترة لا يعذبون
وقد صح تعذيب جماعة من أهل الفترة وأجيب بان أحاديثهم آحاد لا تغارض القطع بعدم
تعذيب أهل الفترة وبانه يجوز أن يكون تعذيب من صح تعذيبه منهم لا مريض يختص به يقتضي
ذلك علمه تعالى ورسوله نظير ما قيل في الحكم بكفر الغلام الذي قله الخضر عليه السلام مع صباه
وبأن تعذيب هؤلاء المذكورين في الاحاديث مقصود على من غير ويدل من أهل الفترة بما
لا يعذرونه كعبادة الاوثان وتغيير الشرائع لكن هذا لا يوافق إطلاق هؤلاء الأئمة ولا القول

أي البعثة لأحد من الرسل

بأنه لا وجوب إلا بالشرع حتى قال إمام الحرمين أن الاستبعاد أصلا وفرعا لا بعد البعثة ولو أمكن
 أن يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقي شرعه أذ ذلك كعبسي صلى الله عليه وسلم لم يبق
 إشكال أصلا وقد ورد الأبي شارح مسلم ما تقدم عن النووي بأن كلامه متناف لحكمه بأنهم
 أهل فترة وبأن الدعوة بلغتهم ومن بلغتهم ليسوا أهل فترة لأنهم الامم الكائنة بين أزمنة الرسل
 الذين لم يرسل إليهم الأول ولا أدركوا الثاني ثم قال ولم يلد القواطع على أن لا تعذيب حتى
 تقوم الحجة علينا أن أهل الفترة غير مذبذبين اه لكن ما زعم من التنافي عنوع بل هو غلط لان
 النووي يكتب في وجوب الايمان على كل أحد يلوغ دعوة من قبله من الرسل وان لم يكن
 مرسل اليه كما تقدم عن الحلبي وغيره وحينئذ فلا منافاة بين كون من مات على ما كانت عليه
 العرب من عبادة الاوثان أهل فترة لان من تقدمهم من الرسل غير مرسل اليهم وكونهم بلغتهم
 دعوة أولئك الرسل الى التوحيد وانما كان يصح ما توهمه من التنافي لو ادعى النووي أن من
 تقدمهم من الرسل مرسلون اليهم مع انه لم يدع ذلك كما لا يخفى فان كلام النووي في غاية الظهور
 فيلزم كذا وليس فيه ما يوهم ذلك التوهم بوجه وليس أهل الفترة من لم تبلغهم دعوة الرسل مطلقا
 بل من لم تبلغهم دعوة المرسل اليهم وهو لا المذكورون كذلك لان من قبلهم لم يكن مرسل اليهم
 ومن بعدهم لم يدركوه كما صرح بذلك اعتراف الائمة بنبوت الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم
 ومن قبله ونظائر ان الكلام في غير أمة عيسى صلى الله عليه وسلم لكن لا يفتي اختصاص
 الفترة بذلك بل كل من كان بين رسولين ولم يكن الأول مرسل اليهم ولا أدركه الثاني فهم
 أهل فترة ثم الله ومما تقرر ان النزاع انما هو بالنسبة لاحكام الايمان بخلاف القروع فلا
 خلاف في انها لا تثبت الا في حق من بلغته دعوة من أرسل اليه وهو الظاهر ثم ما اتفق عليه
 المال من القروع هل هو كالايمان حتى يجري فيه هذا النزاع فيه تقرر واذا تقرر ذلك فيمكن
 حمل كلام المصنف والشارح على القول الثاني بان يراد أنه لا حكم أصليا وفرعا يعلق بأحد
 قبل بعثة أحد من الرسل اليه وان بعث الى غيره (قوله لا تمتعاه لازمه حينئذ) أي حين اذ
 لا شرع فهو نظير للامتعاه ثم بين اللازم بقوله من ترتب الثواب والعقاب لا يفتي ترتب
 الثواب والعقاب ليس لازما للحكم لانه يفتق عنه وذلك يناقض لزوم الاتري انه بعد تحقق
 الوجوب بعد البعثة بان يبلغ الرسول ودخل وقت الظهور فلا قد تحقق الحكم وهو وجوب
 الظاهر مع انه لم يتحقق ثواب ولا عقاب بمجرد ذلك وايضا فهذا الدليل بتقدير تمامه انما ينض لنفي
 ما كان ملزوما للثواب والعقاب دون غيره كالاياحة مع ان المقصود نفي الجميع وايضا للمعتزلة
 ان يعمدوا كون ما ذكر لازما مطلقا لجزا ان يكون لازما بشرط وجوب البعثة فلا يدل امتعاه
 قبلها على اتفاء الحكم لانا نقول أما الاول فالمراد ان ترتب استحقاق الثواب والعقاب على
 الفعل والتارك لازم لتحقيق الحكم أو براد بالترتب الاستحقاق بمعنى انه يلزم من تحقق الوجوب
 مثلا كون الفاعل بحيث ان فعل استحق الثواب أو ترك استحق العقاب وهذا الكون متحقق
 بعد البعثة غير متحقق قبلها فله من ترتب الثواب والعقاب أي من ترتب استحقاق الثواب
 على فعل الواجب أو ترك الحرام ومن ترتب استحقاق العقاب على ترك الواجب أو فعل الحرام
 وأما الثاني فجزا به انه لا فاعل بالفرق فاذا اتفق ملزوم الثواب والعقاب اتفق غيره أيضا وأما

لا تمتعاه لازمه حينئذ
 ترتب الثواب والعقاب

الثالث فجوابه ان المعتزلة زعموا ان ذلك لازم مطلقا حيث اثبتوا الاثم قبل البعثة على ما دل عليه قول الشارح لا ياتهم بتركه خلافا للمعتزلة واذا كان لازما عندهم مطلقا فانتفاءه قبل البعثة كما دلت عليه الآية يدل على انتفاء ملزومه وهو الحسم قبلها (قوله بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فيه أمران الاول قال الاصفهاني في شرح المحصول واعلم ان الاستدلال بالآية يتم اذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن في المسئلة فان كانت المسئلة علمية فلا يمكن اثباتها بالدلائل الظنية ثم اوردان المراد من الرسول في الآية العقل سلنا لكن الآية تدل على نفي تعذيب المباشرة ولا يلزم منه نفي مطلق التعذيب سلنا لكن ليس في الآية دلالة على نفي التعذيب قبل البعثة عن كل الذنوب سلنا لكن لا يلزم من نفي الموانع قبل البعثة انتفاء الاستحقاق بل هو ان سقوط الموازنة بالمعقورة ثم اجاب عن الاول بان حقيقة الرسول النبي المرسل والاصل في الكلام هو الحقيقة وعن الثاني بان من شأن العظيم القدر التعمير عن نفي التعذيب مطلقا في المباشرة وعن الثالث ان تقدير الكلام وما كنا معذبين أحدا ويلزم من ذلك انتفاء تعذيب كل واحد من الناس قبل البعثة وذلك هو المطلوب لان الحسم لا يقول به وعن الرابع ان الآية تدل على انتفاء التعذيب قبل البعثة وانتفاء التعذيب قبل البعثة ظاهرا يدل على عدم الوجوب قبل البعثة فمن ادعى ان الوجوب ثابت وقد وقع التجاوز عن الذنب بالمعقورة فعليه البيان والثاني ان الامام في تفسيره ضعف الاستدلال بالآية بانه لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة وهذا باطل فذلك باطل قال بيان الملازمة من وجود أحدها انه اذا جاء الشرع وادعى كونه نيا من عند الله تعالى واطهر المجزئة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل في مجزأته أو لا يجب فان لم يجب فقد بطل القول بالتبوة وان وجب فاما ان يجب بالعقل أو بالشرع فان وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي وان وجب بالشرع فهو باطل لان ذلك الشرع اما ان يكون هو ذلك المدعى أو غيره والاول باطل لانه يرجع حاصل الكلام الى ان ذلك الرجل يقول الدليل على انه يجب قبول قولي أني أقول يجب قبول قولي وهذا اثبات الشيء بنفسه وان كان ذلك الشرع غيره كان الكلام فيه كافي الاول ولزم اما الدور أو التسلسل وهما محالان وثانيهما ان الشرع اذا جاء وأوجب بعض الافعال وحرم بعضها فلا معنى للايجاب والتصریم الا أن يقول لو تركت كذا أو فعلت كذا العاقبتك فيه قول اما أن يجب عليه الاحتراز عن العقاب أو لا يجب فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يقرر معنى الوجوب البتة وان وجب عليه الاحتراز عن العقاب فاما أن يجب بالعقل أو بالسمع فان وجب بالعقل فهو المقصود وان وجب بالسمع لم يقرر معنى الوجوب الاسبب ترتب العقاب عليه وحينئذ يعود التقسيم الاول ويلزم التسلسل وهو محال وثالثها ان مذهب أهل السنة انه يجوز من الله تعالى ان يعفو عن العقاب عن ترك الواجب واذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب فلم يبق الا ان يقال ان ماهية الواجب انما يتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب وهذا الخوف حاصل بمحض العقل فثبت ان ماهية الوجوب انما تحصل بسبب هذا الخوف وينبئ ان هذا الخوف حاصل بمجرد العقل يلزم ان يقال الوجوب حاصل بمجرد العقل فان قالوا ماهية الوجوب انما يتقرر بسبب حصول التمسك بالله تعالى اذا عفا فقد سقط التمسك

بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا أي ولا منيبين فاستغنى عن ذكر الذنوب يذكر مقابله من العذاب

فعلی هذا ماهية الوجوب انما تنقرب بسبب حصول الخوف من الذم وذلك حاصل بمحض العقل
فثبت بهذه الوجوه ان الوجوب العقلي لا يمكن دفعه اه كلام الامام (واقول) يمكن ان يجاب
عن الاول بانه اذا اظهر المجتزعة على دعواه انه رسول ثبت صدقه كما تنقرب في محله فيجب قبول قوله
في كل ما يخبر به عن الله من غير لزوم محذور من اثبات الشيء بنفسه او الدور او التسلسل وان
كان ثبوت ما يخبر به بالشرع بمعنى أن ثبوت ما يخبر به من ثبوت رسالته بالمجزة عن الله بذلك
وليس حاصل الكلام على هذا أن يقول الدليل على انه يجب قبول قولي اني أقول يجب قبول
قولي حتى يلزم اثبات الشيء بنفسه بل حاصله انه يقول يجب قبول قولي لانه ثبت أني رسول الله
ففيجب صدقي وتصديقي في كل ما أدعيه وليس في هذا اثبات الشيء بنفسه ولا دور ولا تسلسل
ومما يؤيد ذلك بل يقطع به أن الخصم موافق على أن الثبوت بالشرع فيما خفي على العقل كما تقدم
شرح ذلك في الكلام على قول الشارح أو باستعانة الشرع فتأمل ما حكناه هنا من قول
العضد في شرح ابن الحاجب ومنها أي الأفعال ما لا يدرك إلا بالشرع وقوله فان حسن صوم
آخر رمضان وقبح صوم أول شوال مما لا يسيل للعقل البه ومن قول المواقف وشرحه وقد
لا يدرك العقل إلا بالضرورة ولا بالنظر ثم قولهما فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف
على كشف الشرع عنهم اه فقد ثبت الاتفاق منا ومن الخصم على أن ثبوت الحكم في هذا
القسم ليس إلا بالشرع فان كان غرض الامام تقوية قول المعتزلة لم تصح التقوية مع موافقتهم
لثاني هذا القسم وان كان غرضه مجرد الاعتراض على الدليل بخوابه ما ذكرناه أو لابل صرح
في شرح المواقف بانه ثبت الشرع وتجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع اقتراح المجزة
ويمكن المبعوث اليه من النظر وان لم ينظر فانه قال في جواب بعض شبه المخالفين مانصه لانا
بيننا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقرن بدعواه المجزة المخارقة للعادة وكان المبعوث
اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا
يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهال لم يجب الامهال بخريان العادة بما يجاد العلم عقب النظر
الذي هو متمكن منه اه فلم انه بمجرد دعوى الرسالة مع ما ذكر ثبت الوجوب باخبار وهو
ثبوت بالشرع لان معنى الثبوت به هو الثبوت بالاخبار عن الله حقيقة أو حكما وهذا الاخبار
لا يتأتى فيه التردد الذي ذكره بقوله لان ذلك الشرع اما أن يكون الخ فليستأمل وعن الثاني
بان وجوب الاحتراز عن العقاب ليس أمرا أجنبيا عن وجوب كذا حتى يتوجه عليه التردد
الذي ذكره بل هو نفس وجوب كذا أو لازمه اذا احتراز ليس الا بالاثبات به كذا الذي هو
الواجب فوجوب الاحتراز ما وجوب كذا أو لازمه فوجوبه بوجوبه فلا يلزم التردد المذكور
وعن الثالث بانه ان اراد بقوله ان ماهية الواجب انما تنقرب بسبب حصول الخوف من العقاب
أن حصول الواجب في الخارج بالاثبات به انما هو بسبب حصول الخوف فليس الكلام في ذلك
مع اننا نسلم أن الاثبات بالواجب متوقف على حصول الخوف وان اراد أن يتحقق وجوب
الواجب أي تعلق وجوبه بالله فكيف الذي هو التعلق التجيزي متوقف على حصول الخوف
المذكور فهو ممنوع كما هو ظاهر (قوله الذي هو ظاهر في تحقيق معنى التكليف) قال شيخنا
الشهاب أي لان دلالة العقاب على وجود معنى لفظ التكليف ان لم تكن الإضافة بيانية أو على

الذي هو ظاهر في تحقيق
معنى التكليف

وجود معنى هو التكليف ان كانت بيانية أظهر من دلالة الثواب عليه لان العقاب لا يكون
 الا على ترك شئ ملازم به من فعل وتركه والثواب يكون على فعل ذلك تارة وعلى غيره التابع
 في الوجود للملازم به أخرى وما يدل على شئ بلا واسطة أظهر مما يدل عليه تارة بلا واسطة وتارة
 بها ١ (قوله وانتفاء الحكم الذي هو الخطاب السابق بانتفاء قديمه الخ) فيه أمران الاول
 قال شيخنا العلامة هذا جواب عما يقال كيف يقال لاحكم قبل الشرع مع ان خطاب الله
 الذي فسر به الحكم قديم فاجاب بان الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ فهو مركب
 من أمور فاذا اتقى واحد منها اتقى هو والتعلق التخييري جزء منه وهو منتقب قبل الشرع
 قبتي الحكم ١ والثاني أن كلام الشارح صريح في أن الحكم ليس هو مجرد الكلام
 النفسى الازلى وانما هو المجموع الذى منه الكلام النفسى الازلى وتعلقه التعلق التخييري
 وهذا صريح قول المصنف السابق والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه
 مكلف فانه اعتبر في تعريفه التعلق مطلقا فدل على انه داخل فيه وقوله بغيره هنا ولا حكم قبل
 الشرع لظهوره ظهورا تاما في أن المتنى قبل الشرع نفس الحكم لاننى خارج عنه كعقله وحله
 على خلاف ذلك صرف له عن ظاهره أو صريحه بلا ضرورة الى ذلك ثم يحتل أن الشارح حيث
 صرح كلامه بما ذكرناه ناقل له ولو عن بعضهم على وفق ما أفاده كلام المصنف هنا وفيما سبق ولا
 اعتراض عليه بوجه لانه عدل ثقة لم يثبت اتفاق ولا فاطح على خلاف ما قال ومن حفظ حجة
 على من لم يحفظ خصوصا وهذا أمر اصطلاحى لا مشاحة فيه حتى اشهرانه لا مشاحة
 فى الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء ويحتل أن مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتنى
 والاشارة الى انه لا مانع منه ولا من أن يكون اصطلاحا للمصنف ولو فى هذا الكتاب ولا غبار عليه
 على ذلك أيضا لانه أمر ممكن لا يصدق عليه نقل ولا عقل خصوصا مع كونه من الاصطلاحات
 التى لا حج فيها كما تقرر وحينئذ فاطالة الكلام ومن وافقه فى الاعتراض عليه هنا فى ذلك اطالة
 فاسدة فلا التفتات اليها (قوله بل الامر أى الشأن فى وجود الحكم موقوف) فيه أمران
 الاول قال شيخنا العلامة الشأن والقصة هو الحديث المطابق لما فى نفس الامر ولا يخبر عن
 الشأن ويفسر اليجمله صادقة عليه فقوله المصنف موقوف لا يصح أن يكون خبرا عن الشأن
 حينئذ بل هو خبر مخدوف أى الشأن فى وجود الحكم هو موقوف أى الوجود موقوف وهو
 صادق على الشأن فيصح أن يكون خبرا بخلاف مجرد قوله موقوف الى وروده لا يصح أن يقال
 الشأن موقوف بل الموقوف وجوده لان نفسه ١ وبعبارة فى حاشية قوله موقوف لا يصح أن
 يكون خبرا عن الامر معنى الشأن اذا الشأن فى وجود الحكم أى الامر الثابت فى الواقع
 لوجود الحكم كل وقت هو أن وجوده موقوف فالشأن هو وقف وجود الحكم والموقوف هو
 وجوده موقوف خبر عن هو أو انه محذوف عائد الضمير على وجود الحكم ١ (وأقول) ما ذكره
 من انه لا بد فى خبر لفظ الامر معنى الشأن أن يكون جملة قد يتوقف فيه ويحتاج الى نقل فافهم
 انما ذكرنا ذلك فى الضمير بمعنى الشأن ولا يلزم منه أن يكون حكم الاسم الظاهر بمعنى الشأن
 كذلك وكلم من الفاظ متساوية المعنى مع اختلاف حكمها فى الاستعمال ولو سلم فلا يتعين
 ما ذكره فى عبارة المصنف بل يجوز تخريجها على قول الكوفيين فانهم يجوزوا الاخبار عن ضمير

وانتفاء الحكم الذى هو
 الخطاب السابق بانتفاء قديمه
 منه وهو التعلق التخييري
 (بل الامر) أى الشأن فى
 وجود الحكم (موقوف)

الشأن بمفرد خلافا للبصريين كما أنهم جوزوا حذف أحد جزأي الجملة المخبر بها عن ضمير
 الشأن خلافا للبصريين المانع من مجوز تخريج كلام المصنف على حذف أحد جزأي الجملة
 على قواهم أيضا وظاهر من صريح الشارح حيث لم يقدر مبتدأ قوله موقوف أن الخبر مفرد
 فيحتمل أنه يجمع وجوب كون الخبر جملة إذا عبر عن الشأن بالاسم الظاهر ويحتمل أنه يخرج على
 قول الكوفيين من جواز الاخبار بمفرد والامر الثاني أنه يمكن تفسير الامر في كلام المصنف
 بالوجود أي بل وجوده موقوف ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك فقوله أي الشأن في وجوده
 أي وهو تقرر وجوده أي ثبوته أي بل تقرر وجوده أي ثبوت وجوده موقوف وعلى هذا فلا
 اشكال بوجه عن صحة افتراء خبر الامر (قوله الى وروده أي الشرع) أقول ان أريد به
 البعثة كما فسرها الشارح بالزم وصف البعثة بالورود ولا يخفى ضعفه اذا البعثة هي الارسال
 ووصف الارسال بالورود ليس بظاهر وان أريد به الاحكام لم يحسن الاضرب اذا التقدير
 حيث لا حكم قبل ورود الاحكام بل الامر موقوف الى ورود الاحكام وان استلزم ورود
 الاحكام البعثة فليست أمثلة (قوله اشار به ذا) أي بقوله بل الامر موقوف فن قال بالوقف لم يرد
 معنى ان لا يندري هل الحكم ثابت قبل البعثة أو لا بل أراد ان وجوده متوقف على ورود
 الشرع (قوله اذ توقف الحكم على الشرع) أقول فيه أمران الاول أن فيه اشارة الى أنه كان
 الاول تغيير المصنف على بدل الى لانها أنسب بالمعنى المراد منه والثاني أنه قد تشكى هذه
 العبارة بانها تضمنت توقف الشيء على نفسه لان الحكم عام فهو شامل لجميع الاحكام والاحكام
 هي الشرع ولهذا يفسر ويثبتها فيقولون الشرع ما شرعه الله من الاحكام فيكون حاصل
 المعنى أن الشرع موقوف على الشرع أو أن الاحكام موقوفة على الاحكام وهو فاسد وان
 دفع هذا القساد بان الموقوف وجود الحكم والشرع والموقوف عليه وروده فهو فاسد أيضا
 لان ورود الحكم او الشرع هو وجوده فلزم توقف وجود الحكم أو الشرع على وجوده وهو
 فاسد ويلزم أن يكون معنى قول المصنف لا حكم قبل الشرع لا حكم قبل الحكم أو لا شرع قبل
 الشرع وهذا أمر معلوم لا غائبه فيه وان منع أن الورود بمعنى الوجود بل هو بمعنى الوصول
 فلما قلنا لم تناقض في العبارة لان قولنا لا يوجد الحكم قبل وصوله مضمون في الحكم قبل
 وصوله بقولنا لا يوجد الحكم الخ وانما به بقوله قبل وصوله لانه تضمن اثباته في نفسه ونفي
 الوصول عنه ويوجب بان الشرع هنا ليس بمعنى الاحكام بل بمعنى البعثة كما تقدم في كلام
 الشارح فغاية ما يلزم نفي الحكم قبل تسليم الرسول الاحكام وهو صحيح ولو سلم فيمكن أن يجمع
 ان الاحكام المرادة هنا هي الشرع بل الاحكام هي الكلام التقسي المتعلق بالمكلف والشرع
 هو الكلام التقسي مطلقا ولا ينافي ذلك وقوع الاحكام في تفسير الشرع لانها حيث تدعى آخر
 وسبب أي كلام يتعلق بذلك والله أعلم (قوله مشتمل على انتفاء قبله وجوده بعده) قال شيخنا
 العلامة أي محتوم مفهومه احتواء الكل على ما في ضمنه ومن المعلوم أن الانتفاء قبله والوجود
 بعده متعارضان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له على أن الوجود بعده لا يلزم مفهوم التوقف
 لذاته الا ترى أن الشرط يتوقف عليه مشروطه الذي قد لا يوجد بعده فم يلزم هنا تخصيص
 بكون الشرع المتوقف عليه محتوم وعلى الحكم المتوقف فثأمل اه (وأقول) فيه ابحاث

الى وروده أي الشرع
 أشار به كما قال الى أنه مر
 من غير منافي الافعال قبل
 البعثة بالوقف فليس مخالفا
 لمن نفي من الحكم قبلها بل
 هنا الانتقال من غرض الى
 آخر وان اشتمل على الاول
 اذ توقف الحكم على الشرع
 مشتمل على انتفاءه قبله
 ووجوده بعده

(وحكمت المعتزلة العقل)

الاول انه ان اراد بقوله أي محتم ومفهومة الى قوله ومن المعلوم الخ الاعتراض على الشارح بانه ادعى أن مفهوم توقف الحكم على الشرع محتوم على الاتقاء قبل الوجود بعد المذكورين احتواء الكل على ما في ضمنه وان ذلك ممنوع بل الاتقاء والوجود المذكوران خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له فلا يكون محتوما عليهما كذلك فهو اعتراض ساقط اذا لا اشتغال لا يلزم أن يكون معناه الاحتواء المذكور حتى يحمله عليه ثم يعترض عليه بل يجوز أن يكون معناه الاستلزام ومن ثم قال شيخنا الشهاب قوله مستعمل أي محتوم عليه احتواء الملزوم على لازمه لا احتواء الكل على ما في ضمنه اذ من البين ان الاتقاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له اه وان اراد بمجرد البيان فكلامه متناقض اذا الاحتواء الذي ادعاه منافي لقوله ومن المعلوم الخ الثاني ان قوله على أن الخ ان اراد به الاعتراض كان في غاية السقوط لان الشارح لم يدع أن المستلزم مفهوم التوقف لذاته بل مراده انه مفهوم التوقف للغير كما سنشير اليه الثالث أن قوله نعم يلزم هنا الخ فيه نظر ظاهر اذ ان سلم أن الشرع محتوم أي احتواء الكل على ما في ضمنه كما تقدم له على الحكم المراد هنا لان الشرع يتحقق بدون التعلق التخييري المعتبر في مفهوم الحكم هنا والمراد من الحكم هنا دليل تحققه قبل البلوغ والعقل ونحوهما من شروط التكليف المتوقف عليها التعلق التخييري وبديل قوله في تعريف الرسول ان اوحى اليه بشرع وامر بتبليغه فجاءوا بالتبليغ المتوقف عليه التعلق التخييري خارجا عن معنى الشرع ولا ينافي ذلك اطلاق الاحكام على الشرع حيث قالوا في تفسيره ما شرعه الله من الاحكام لانها هناك بمعنى آخر للحكم الله -م الا أن يجاب بأن الشرع وان لم يعتبر فيه التعلق التخييري لم يعتبر فيه عدمه فهو اسم مطلق الاحكام أعم من ان تصف بالتعلق التخييري أولا ولكونه اسما للاعم احتاجوا في تعريف الرسول الى اعتبار الامر بالتبليغ أو بأنه يكفي في صحة الاحتواء المذكور عرض ذلك التعلق للشرع وان لم يعتبر فيه فليست بالوجه في بيان اللزوم ان يقال انه ليس الكلام في الحكم على الاطلاق بل في الحكم الموصوف بانه لا بد من تحققه بان يتحقق التعلق التخييري ولا بد فاذا حكم بتوقفه على الشرع لزم اتقاؤه قبله ووجوده بعده لزوما وانحما كما لا يخفى وقد ظهر مما تقدم ان الشرع والحكم هاتمان غير ان اولو بالعموم والخصوص على ما تقدم ولا اعتبار التعلق التخييري في الحكم دون الشرع على ما تقدم خلافا لما قد يتوهم من اتحادهما (قوله وحكمت المعتزلة العقل) فيه أمور الاول قال شيخنا العلامة فعل هنا لا يصح ان يكون للتصير لانهم لم يصبروا العقل كما بل نسبة الفاعل الى اصل الفعل كقضية نسبة الفسق أي نسبة العقل انه ما حكم اه الثاني ليس المراد بكون العقل ما كما عندهم انه منشي الحكم اذ المنشي له اتقاؤه وانهم ليس الا الله سبحانه وتعالى بل المراد انه مدرك لحكم الله تعالى وحينئذ فقابله قوله وحكمت المعتزلة العقل لقوله ولا حكم قبل الشرع الخ باعتبار لازمه اذ يلزم من أن العقل يحكم أي يدرك الحكم بناء على أن الحكم تابع للحسن والقيح الذاتيين المتعلق بالحكم ثبوت الحكم قبل الشرع لان الحسن والقيح لا يتفكان عن ذلك المتعلق فكذلك الحكم أو باعتبار لازمه الاول اذ يلزم من نفي الحكم قبل الشرع عدم ادراك العقل له بالمعنى الذي ارادوه من ان الحكم تابع للحسن والقيح الذاتيين متعلقه فغيبه قبل الشرع نفي تلك التبعية فلا ادراك

لتبعيته لهم عندهم وحينئذ فيستقيم كلام المصنف في هذه المقابلة وإن أوجعت والنال ثالثة قد
يقال إن هذا مكرر مع قوله السابق ويعني ترتيب الذم عاجلا والعقاب أجلا شرعى خلافا للمعتزلة
فانه يتضمن تحكيم العقل عند المعتزلة وأجاب شيخنا العلامة على ما علق عنه في بعض دروسه بأن
ما هنا أعم مما تقدم لشمول جميع الافعال واختصاص ما تقدم بالحرام والواجب والمندوب اه
(أقول) وأيضا فليس في قوله فيما تقدم خلافا للمعتزلة تصرح به تحكيم العقل لاحتمال
التوقف أيضا فصيما هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقوله فان لم يقض الخ وأيضا
فقد يكون ذكر ما هنا مع استفادة حكمه من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين المبني عليها
قول المعتزلة فيما تقدم اشارة الى ما صرحوا به من ابطال حكم العقل قبل التسرع وان سلمنا ذلك
القاعدة كما سبقت الاشارة الى ذلك (قوله في الافعال) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب
يعني اعتدلت المعتزلة العقل كما في الافعال فالجواب متعلق بمقدور دل عليه حكمت وليس المعنى
جعلها كما كما لا يفتي اه (وأقول) لا يتبعه منع تعلق الجار بحكمت ووجوب تعلقه بمقدور دل
عليه حكمت وما ذكره من التقدير لا ينتج ذلك الثاني انه يقتضي حل الافعال على ما يتم أفعال اللسان
وأفعال القلب كالاتقادات ولو بالمساحمة في عددها أفعالا اذهبه الحكم لا يخص الافعال
بالمعنى المتبادر منها (قوله فاقضى به) ان كانت مأمورة فالتقدير فالتدبير فالتدبير فالتدبير فالتدبير
قضى العقل به أو شرطية فالتقدير فالتدبير فالتدبير فالتدبير فالتدبير فالتدبير فالتدبير فالتدبير
الحكم كالاتقادات والوجوب لذلك الشئ كما يعلم مما تقرر فيما تقدم فالمعنى فالحكم الذي أدرك
العقل ثبوته لذلك الشئ أو قاضى حكم أدرك العقل ثبوته لذلك الشئ (قوله في شئ منها) أى
في فعل من تلك الافعال (قوله ضرورى) قال شيخنا العلامة نقل عن الامدى أن الضرورى
يطلق على المكروه عليه وعلى ما لا قدرة على فعله ولا تركه وعلى ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاما
كما كل الميتة لا مضطر وظاهر أن الاولين لا يتعلق بهما حكم كاسمى أى في قوله والصواب
امتناع تكليف الغافل الخ والتنفس في الهواء أشبه بالثالث منه بغيره فالاباحة فيه الآتى ذكرها
بالمعنى الاعم من الاذن في الفعل الصادق بالوجوب وقسم الضرورى لم يذكره العاصم في كتابه
الموافق وشرح ابن الحاجب واسقاطه أو فرق بقصرهم تعلق الاحكام الشرعية على الافعال
الاختيارية اه (وأقول) فيه أمران الاول أن قوله فالاباحة فيه الآتى ذكرها بالمعنى الاعم
من الاذن في الفعل الصادق بالوجوب أى وبالغيب كما يصدق باستواء الطرفين وذلك كما اذا
ترتب على ترك التنفس نحو الهلاك فيكون واجبا وكما اذا ترتب عليه نفسه مصلحة ولم يترتب
على تركه مفسدة فيكون مندوبا كما اذا لم يترتب على فعله ولا تركه لا مصلحة ولا مفسدة فيستوى
طرفاه بل ينبغي انه قد يكون حراما كما اذا ترتب عليه مفسدة كتففس يترتب عليه محرم كالقتل
وقد يكون مكرها بان يترتب على تركه مصلحة ولا يترتب على فعله مفسدة فينقسم الضرورى
أيضا الى الانقسام الخمسة ويجاب عما اقتضاه صنيع الشارح وغيره من تخصيص الانقسام
الى الانقسام الخمسة بالاختيارى والاقتضار فى الضرورى على الاباحة بانه باعتبار الغالب
(فان قلت) الاحكام الخمسة انما يظهر جريانها فيما يمكن من فعله وتركه والضرورى ليس
كذلك (قلت) كلامنا باعتبار ما أشار اليه الشيخ بقوله والتنفس في الهواء أشبه بالثالث الخ

في الافعال قبل البعثة فما
قضى به في شئ منها ضرورى
كالتنفس في الهواء
أو اختياري

من حمل الضرورى هنا على المعنى الثالث وهو ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاما والضرورى بهذا
 المعنى لا ينافى الاختيار وعلى هذا يفرض الكلام فى تنقيس يمكن من فعله وتركه وان كان
 الظاهر ان الشارح اراد ما سبب اتي عن المحصول لان الظاهر انه تابع له فيه اما ما ليس كذلك
 فلا يتعلق به حكم على ما سبب اتي والثانى ان قوله وقسم الضرورى لم يذكره المضاد الخ غير موجبه
 اما ان المضاد لم يذكره فى كتابه فلا نه لا أثر لذلك مع انجاء المعنى وقد ذكر الامام فى المحصول قسم
 الضرورى لكن على وجه يدل على انه اراد به ما لا يمكن من تركه حيث قال الفصل التاسع
 فى حكم الاشياء قبل الشرع انتفاع المكلف بما ينتفع به اما ان يكون اضطراريا كالتنفس
 فى الهواء وذلك لا بد من القطع بانه غير ممنوع الا اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق اه وتفسله
 الاسوى فى شرح المتأخر عنه فقال وحاصله ان الافعال الصادرة عن الشخص قبل بعثه الرسل
 ان كانت اضطرارية كالتنفس فى الهواء وغيره ففى المحصول والمختب انهم غير ممنوع منها
 قطعا قال فى المحصول الا اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق وغيره بعض الشارحين ومما صاحب التحصيل
 عن هذا بانه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتى فى آخر هذه المسئلة ان عدم المتع لا يستلزم الاذن فيه
 لان الاذن هو الاباحة والاباحة حكم شرعى لا يثبت الا بالشرع والقرض عدم ورود اه
 (أقول) ويمكن دفع هذا النظر بان الكلام على قواعد المعتزلة ومن وافقهم والاحكام عندهم
 ثابتة قبل الشرع ومن هنا صرح الشارح المحقق بالقطع باباحة الضرورى واما انهم قصروا
 فعلق الاحكام الشرعية على الافعال الاختيارية فلا نه لا ينافى ذلك وقسم الضرورى لان
 الظاهر انهم ارادوا بالاختيارية التى قصروا الاحكام الشرعية عليها ما يمكن الانسان من
 فعله وتركه والضرورى بالمعنى الذى اشار الشيخ الى الجمل عليه هذا كما تقدم بيانه يجامع
 الاختيارى بالمعنى المذكور والمتنفس فى الهواء يمكن من التنفس وتركه وان حصل له مشقة
 يتركه فان فرض انتهاء الحال الى حيث لا يمكن من تركه القرم عدم تعلق الحكم به حيث قد وهذا
 بخلاف حركة المرتضى لعدم التمكن من فعلها وتركها وبخلاف النزول من شاهق لعدم التمكن
 من تركه بل ومن فعله لوجوبه ولا قدوة على الواجب كما يأتى فى قول الشيخ واسقاطه اوفق الخ
 فيه نظير لا يوافق ما اشار الى حمل الضرورى عليه هنا كما تبين ثم رأيت القرانى قال فى شرح
 المحصول ما نصه قوله فى أول المسئلة قوله ما يضطر اليه كالتنفس فى الهواء ونحوه لا بد من
 القطع بانه غير ممنوع منه مفهومه انه يجوز ان يكون مباحا وليس كذلك بل لا يجوز ان يتعلق
 به حكم شرعى البتة فالنازل من شاهق لا يباح له النزول ولا يتعلق به حكم شرعى بسبب أن
 القاعدة ان الاحكام الشرعية لا تتعلق الا بما يجوز ان يفعله الانسان ويتركه اما ما يتعين فيه الفعل
 أو الترك فلا هذا كميناء على امتناع تكليف ما لا يطاق اه وهو متوجه على ما اقتضته عبارة
 المحصول من تصوير المسئلة بما لا يمكن الانسان من فعله وتركه بدليل الاستثناء الذى ذكره
 (قوله لمصوبه بان أدرك الخ) قال شيخنا العلامة أى لمصوبه ذلك الاختيارى لانه لا يكون من
 جملة الاختيارات فقط بل الامر اختص به واللام فى لمصوبه متعلق بقضى والباء فى بان متعلق
 بقضى أيضا لكن مقيدا بالخصوص والضمير فى فيه يرجع الى الاختيارى مقيدا بالخصوص
 اه وقال شيخنا الشهاب والباء فى بان سببية اه والمعنى على تعلق لام لمصوبه بقضى ان منشأ

لمصوبه بان أدرك فيه مصلحة
 أو مقصد أو انتفاعهما

فما ملاحظة أمر يخص ذلك الشيء كان يشتمل خصوصه على مصلحة أو مفسدة ولا ينافي تعلقه
بقضى لا باختياري قوله الآتي والاختياري لخصوصه ينقسم الخ لان لخصوصه في متعلق
ينقسم لا باختياري وهو موافق في المعنى لتعلقه بقضى فتأمل (قوله فامر قضائه فيه) أي
قضاء العقل في ذلك الذي قال شيخنا الشهاب وهذه الجملة جواب قوله فما قضى ولك ان تقول
جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء لا بد فيه من ضمير يربطه به فان لم يقدر هنا لم يجد ورماعى
وان قد ريان قيل الاصل فامر قضائه فيه أي بذلك الحكم المقضى به من وجوب مثلا لزم ان
قوله أمر مستدرك لا فائدة له لان ما بعد قوله وهو عين قضاء العقل في الفعل الضروري مثلا بما
قضى به فيه غاية انه تفصيل لما تقدم ويجاب بان الاضافة في أمر قضائه بيانية سلمنا انها غير
بيانية فالمراد بالامر كون الضروري مقطوعا باباحته وكون غيره ينقسم الخ وذلك ليس عين
القضاء المذكور اه (وأقول) جواب دعوى الاستدراك ان المراد بالامر التفصيل كما قال
شيخنا العلامة في قوله فامر قضائه مانعه أي تفصيل مقضى قضائه به فيه فامر واقع على
تفاصيل المقضى وبذلك على ذلك قول الشارح وهو ان الضروري الخ اه وقول شيخنا الشهاب
فالمراد بالامر كون الضروري الخ يرجع حاصله الى حمل الامر على معنى التفصيل لكن لا ينبغي
ما فيما استدلل به على الاستدراك من ان ما بعد دعوى قضاء العقل وأي دلالة لذلك على
الاستدراك (قوله والاختياري لخصوصه) قال شيخنا الشهاب الجواب ينقسم أو بالمقضى
مقدرا أي والاختياري المقضى فيه لاجل خصوصه اه (قوله لانه ان اشتمل على مفسدة فعلة
فحرام كالظلم أو تركه فواجب كالعدل الخ) فيه أمران الاول انه لا ينبغي ان الضمير المضاف اليه في
قوله فعلة عائد للفعل لكن الفعل المضاف بالمعنى المصدرى والمضاف اليه بمعنى الحاصل بالمصدر
فلا اشكال في اضافة الفعل الى ضمير الفعل لا اختلاف بمعنى المضاف والمضاف اليه لكن ينبغي
الاشكال من جهة انه نسب هنا المفسدة والمصلحة الى الفعل المضاف مع ان متعلق الحكم
اشتمل عليها انما هو المضاف اليه لان متعلق الحكم انما هو الوجودى الذى هو الحاصل بالمصدر
والحاصل بالمصدر هو المضاف اليه اللهم الا ان يقال سهل اضافتهما للمضاف وان كان متعلقهما
الذى هو المكلف به انما هو المضاف اليه اتحادهما في الخارج وكون الفرق بينهما اعتباريا على
انه يمكن حمل الفعل المضاف على الحاصل بالمصدر ومعنى فعل الفعل على هذا الفعل الذى نشأ
عن الفعل وحصل به فان الحاصل بالمصدر ناشئ وحاصل بالمعنى المصدرى لكنه غير مطابق لسباق
الكلام وما قبله الثاني ان كل واحد من هذه الاقسام الخارجة من هذا التقسيم محتاج الى تفصيل
لكنه يستفاد من مقابلة لان وصف أحد المتقابلين بشئ في مقام غير قرينة ظاهرة في اختصاصه
به وانتفاءه عن المقابل الآخر والحاصل ان تلك الاقسام حذف منها قيود مع ارادتها بقرينة
استفادتها من المقابلة والمحدوف مع قرينة عليه بمنزلة المذكور وقوله أو على مصلحة فعلة أي ولم
يشتمل على مفسدة تركه بقرينة مقابلة لما قبله فلا يكون ضابط المتدوب متساو لا لواجب وقوله
أو تركه أي ولم يشتمل على مفسدة فعلة بقرينة ما ذكر فلا يكون ضابط المكروه متساو لا للحرام وقوله
وان لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فباح أي وان لم يشتمل باعتبار كل من فعله وتركه على مفسدة
ولا مصلحة بقرينة مقابلة لما تقدم وبقرينة عدم تخصيصه من قاعن الاشتمال بخصوص الفعل

فامر قضائه فيه ظاهر وهو ان
الضرورى مقطوع باباحته
والاختياري لخصوصه
ينقسم الى الاقسام الخمسة
الحرام وغيره لانه ان اشتمل
على مفسدة فعلة فحرام
كالظلم أو تركه فواجب كالعدل
أو على مصلحة فعلة فتدوب
كالا حسان أو تركه فمكروه
وان لم يشتمل على مفسدة ولا
مصلحة فباح

أو الترك كما فعل فيما سبق فانه لما أضاف الاشتغال فيما سبق الى خصوص الفعل تارة والتارك
 أخرى ثم أطلق هتلمع المقابلة للمسبق دل ذلك دلالة ظاهرة على اضافة الاشتغال هنا الى اعم من
 الفعل والتارك فظهر بذلك سقوط ما أطل به شيخنا العلامة هنا وتبعه شيخنا الشهاب من ان
 شرط صحة التقسيم ان تتقابل فيه الاقسام والقسم المسمى بالمندوب صادق بالواجب لاختلاف
 طرفي المقسدة والمصلحة وكذا المسمى بالمكروه صادق على المسمى بالحرام كذلك فيكون المسمى
 بالواجب مندوباً وأيضاً بالحرام مكروهاً أيضاً باعتبارين ومن ان الضمير في قوله وان لم يشتمل ان
 عاد على الفعل ذي الطرفين كما هو الظاهر المطابق للضمائر قبله تناول المكروه وان عاد على أحد
 الطرفين المتعلقين بأورع ما فعله وتركه لم يترك في طرف فعله تناول المكروه أيضاً وفي طرف تركه
 تناول المندوب ووجه سقوط هذا ان الضمير عائد على الفعل لا باعتبار خصوص فعله فقط ولا
 باعتبار خصوص تركه فقط بل باعتبار تناول لكل منهما بالقربة الظاهرة في ذلك كما تبين
 فان الفعل الذي هو الحاصل بالمصدر اعتبر بالشارح أو لا تارة خصوص فعله وتارة خصوص
 تركه ثم أطلقه في مقابلة ذلك إشارة الى ارادة المعنى الاعم من كل منهما فأحسن التامل (قوله
 فان لم يقض العقل في بعض منها) قال شيخنا الشهاب موسلب جزئي لا كلي لان ليس بعض سور
 السالبة الجزئية وقال شيخنا العلامة المراد منها السالبة الجزئية لا ما يؤخذ من ظاهرها العبارة
 من العموم لوقوع التكرار في قوله في بعض سياق النفي اه (قوله نصوصه) متعلق يقض
 أي فان انتفى قضاؤه من جهة الخصوص فلا ينافي قضاؤه من جهة العموم فلا تناقض بين
 الشرط وهو انتفاء القضاء وحكاية الخلاف المذكور المشتمل على القول بالقضاء ولا ينافي وبين
 ما قبله من قوله وحكمت المعتزلة العقل في الافعال قال شيخنا العلامة وان تبادر التناقض قال
 لان العقل قاض في الجميع الا انه تارة يقضي للخصوص بحكم معين بان أدرك مصلحة أو مقسدة
 أو انتفاء هما وتارة لا يقضي لخصوصه بان لا يدرك ما ذكر بل لعمومه لعموم دليله اه (وأقول)
 هذا الكلام من الشيخ يقتضي حمل جملة قوله وحكمت المعتزلة العقل في الافعال على الإيجاب
 الكلي وقد ينظر فيه بما يؤخذ من قوله السابق أو بامتناع الشرح فيما خفي على العقل من ان
 العقل لا يحكم في بعض الافعال والمناسب لذلك حمل تلك الجملة على الإهمال وحينئذ فلا يتوهم
 تناقض بينهما وبين قوله فان لم يقض حتى يحتاج لجواب (قوله مما تقدم) أي وهو المصلحة
 والمقسدة في الفعل أو الترك وانتفاؤهما عنهما (قوله في قضاؤه فيه) أي في ذلك البعض لعموم
 دليله أي دليل المقضي به اذا دلل بالحقيقة انما هو المقضي به الذي هو مدرك العقل وقضاؤه
 معناه ادراكه قالها في دليله لا قضاؤه بمعنى المقضي به أو المقضي به المقدراضافته للقضاء أي في
 مقضي قضاؤه أي في تعيين قضاؤه بمعنى المقضي به أو في تعيين مقضي قضاؤه ويمكن عودها للبعض
 بنوع مساحية (قوله لعموم دليله) متعلق بقضاؤه أي لا دليل لا يرجع لخصوصه بل لمبايعه وغيره
 (قوله على أقوال) أقول قد يشكل جعل الاقوال في القضاء بالثالث اذ لا قضاء فيه لما تقدم ان
 الخلاف في تعيين المقضي به الا أن يكون في الكلام مساحية وتغليب أو أراد بالقضاء اعم مما هو
 على وجه التفصيل كما في غير الثالث وعلى وجه الإجمال كما في الثالث اذ فيه قضاء بأحد الامرين
 من غير تعيين (قوله ذكرها) أي تلك الاقوال بمعنى المقولات والمعتقدات ووجه ذكرها ان الهاء

(فان لم يقض) العقل في
 بعض منها خصوصية بان لم
 يدرك في شيئا مما تقدم
 كما كل التاكيد فاختلف
 في قضاؤه لعموم دليله
 على أقوال ذكرها بقوله
 (فتبينها لهم الوهم عن
 الخطر والاباحة)

في قوله بالجماعة لا أقول فيه نصريح بأن في المسئلة ثلاثة أقوال وصرح بتعيين الثالث بقوله الوقت عن الخطر والاباحة وأشار إلى تعيين الثاني والثالث بقوله الخطر والاباحة (قوله أي لا يدرى أنه محظور أو مباح الخ) قال شيخنا العلامة تفسير الوقت بذلك يقتضي أن اختلاف الأقوال في تعيين المقتضى به لا في القضاء فانه مقتضى عليه وهو خلاف قوله أو لا فاختلف في قضائه فيه اهـ (وأقول) لا مخالفة لأن القضاء في قوله فاختلف في قضائه بمعنى المقتضى به أو على حذف المضاف أي في مقتضى قضائه أي فيما يقتضى به كما تقدم بيان ذلك بل هذا الذي تقدم قوله عنه أيضاً أعني عن شيخنا المذكور (قوله مع أنه لا يخلو عن واحد منهما) أقول فيه بحث لأن الظاهر المعلوم من الاستدلال أن المراد بالاباحة استواء الفعل والترك ويدل عليه قول المصنف في شرح المنهاج من جملة كلام ذكره في هذه المسئلة قال امام الحرمين فانهم لم يعنوا بالاباحة وروى خبر عنها وإنما أرادوا استواء الأمرين في الفعل والترك اهـ وحينئذ قد عوى عدم الخلو عنهم ما منوعة بطوار كونه واجبا أو مندوبا منسلا لكن خفيت المفسدة أو المصلحة على العقل فلم يدر ذلك فيه شيئا وعلى هذا فقول ولا يباح ممنوع أيضا بطوار أن يكون واجبا أو مندوبا منسلا ومن هنا يتطرق اقتصار شيخنا العلامة على توجيه هذا الكلام بقوله إشارة أي قوله مع أنه لا يخلو عن واحد منهما إشارة إلى أن القضية مائة الجمع والخلو معا لأن ظاهر قوله أنه محظور أو مباح يصدق باستقامتهما فأقاد أن أحدهما ثابت في نفس الأمر اهـ (قوله وهما القولان المطويان) أي المحظور والمباح القولان أي لازم المحظور ولازم المباح اللذين هما الخطر والاباحة ففي كلامه تسمي كذا قدره شيخنا العلامة (وأقول) لا يتعين أن يكون القولان الخطر والاباحة بل يجوز أن يرجع ضميرهما للنسبة في قوله محظور أي هو محظور وقوله يباح أي هو مباح والنسبة يصح أن تكون قولان لأن القول هنا بمعنى القول أي المعتقد (قوله إن الفعل تصرف الخ) هذه مغرر قياس حذف كبراه وتوجيه أي وكل تصرف في ملك الله بغير إذنه ممنوع فهذا التصرف ممنوع (قوله تصرف في ملك الله بغير إذنه) أي فيجزم كافي الشاهدان في المواضع وشرحه الجواب الفرق بضرر الشاهد دون الغائب وأيضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع (قوله بغير إذنه) أي لعدم المصلحة الدالة على الأذن (قوله فلو لم يجر كان خلقهما عبثا الخ) أي واللازم مستفاد لأنه تعالى لم يخلق شيئا الا لحكمة فينتفي الم لازم وهو عدم الاباحة قال هذا الجواب المعاوضة بأنه ملك الغير فيجزم التصرف والحل بأنه رجعا خلقهما بالثبوت فيصبر عنه فينباب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث اهـ وبما وجد الجواب وشرحه الجواب رجعا خلقه أي العبد لم يصبر عنه أي عن المستغنى به ويمتنع هواه وشهوته فينباب على ذلك وهذه منة جليلة أو خلقه لغرض آخر لا فعله (قوله أي خالبا عن الحكمة) تفسير للعبث هنا لأن له معنى آخر والله أعلم (قوله ورجه الوقت) لم يقل ودليل الوقت كما قال في الأولين إذ لا حكم فيه بخلاف الأولين فمما حكم ولا يكون الا عن دليل (قوله في الأفعال قبل الشرع) قال شيخنا العلامة تنازع الخطر والاباحة وعموم الأفعال بخالف المذهب المعتزلة أيضا لأنهم انما قالوا ذلك في البصر الذي لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة اهـ ويجاب بأن أَل لئس أو الهه فلا مخالفة (قوله انما هو لفظي) فيه بحث لأن ذلك لا يجمع ان ذلك القول قول

أي لا يدرى أنه محظور
أو مباح مع أنه لا يخلو عن
واحد منهما لأنه ممنوع
منه محظور أو لا يباح وهما
القولان المطويان ودليل
الخطر أن الفعل تصرف في
ملك الله بغير إذنه إذا العالم
أعيانه ومنافعه ملك له تعالى
ودليل الاباحة أن الله تعالى
خلق العبد وما يقع به فلو
لم يجر له لكان خلقهما عبثا
أي خالبا عن الحكمة
ورجيه الوقت عن ما تعارض
دليلهما وأشار بقوله لهم
أي للمعتزلة إلى ما نقله عن
القاضي أبي بكر الباقاني
من أن قول بعض فقهاءنا
أي كابن أبي هريرة بالخطر
وبعضهم بالاباحة في الأفعال
قبل الشرع انما هو لفظي

ذلك البعض لأنه صدر عنه تحقيقه والقول يشبهاً له وإن اعتقد غيره غلطه فيه فكيف
 يشار إلى نفيه عن ذلك البعض بقوله لهم إلا أن يجاب بأنه لم يرد النفي حقيقة بل حكماً لأنه في
 حكم المتقي عن ذلك البعض لأن مدوره عنه في حكم غير المدور عنه لعدم بربانه على قواعد
 والله أعلم (قول) عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة فيه بحث لأن الكلام في ما يقض العقل فيه
 لم يرد بأن لا يردك فيه مصلحة ولا فساد بل قضى فيه لدليل عام فكيف يتقرر ذلك عن
 أصول المعتزلة أي الحسن والقبح العقليين مع أنهم ما تباين للمصلحة والمفسدة والغرض
 اتفقوا بها الآن يقال المراد بالصواب هو ما يجوز أدائنا الحكم قبل ورود الشرع فليست أمثلة (قوله)
 والصواب امتناع تكليف الغافل (فيه أمور الأول أن اليساوي قال لا يجوز تكليف الغافل
 عند من أحل تكليف المحال قال الأسنوي وفيه نظر من وجهين أحدهما أن مقهوره أن
 الثاني يجوز التكليف بالمحال جوازاً وهو أيضاً مقهوره كلام المحصول وليس كذلك بل
 إذا قلنا يجوز ذلك فلا شرع هنا قولان نقلهما ابن التماسي وغيره قال والفرق أن هناك فائدة
 في التكليف وهو ابتلاء الشخص واختباره الثاني فرق ابن التماسي وغيره بين التكليف بالمحال
 وتكليف المحال فقالوا الأول هو أن يكون الظاهر راجعاً إلى المأمور به والثاني أن يكون
 راجعاً إلى المأمور كـ تكليف الغافل وعلى هذا فالصواب أن يقول من أحل التكليف بالمحال
 بزيادة الباء في المحال أي وقضيه سابقاً أن قوله تكليف المحال من قبيل إضافة الموصوف إلى
 المصفى ويؤخذ من ذلك جواب أشكال على المصنف حيث منع تكليف الغافل وجوز التكليف
 بالمحال مطلقاً كما سبقت قبلاً تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل من قبيل
 التكليف بالمحال وقد قبل بمنعه وإن قيل يجوز ذلك فلا يلزم من جواز التكليف بالمحال جواز
 تكليف الغافل نعم يبقى الإشكال عليه بالمعنى فإنه لا يظهر إلا أن تكليفه من قبيل التكليف
 بالمحال إلا أن يمنع ذلك كما هو مقتضى قول الأسنوي أنه لا خلاف فيه كما قاله ابن التماسي أنه
 وفيه نظر فإى فرق بين تكليف المحال وتكليف الزمن بالشيء والإنسان بالطيران الذي سبقت عنه
 من التكليف بالمحال الذي جوزه المصنف بل كيف لا يجوز تكليف المحال ويجوز التكليف
 بالمحال لذاته كـ الجمع بين السواد والبياض اللهم إلا أن يفرق بجواز أن المبالغة الاختيار رأساً
 بخلاف غيره ولا يفتي ما فيه فليست أمثلة الثاني سبقت أن التكليف الزام ما فيه كافة لاطلعه ولا يفتي
 أن مقتضى استدلالهم أنه كما يمنع تكليف الغافل يمنع الطلب منه مطلقاً وإن لم يكن تكليفاً
 بل يفتي أنه المراد من التكليف بل يفتي امتناع تعاقب الإباحة به أيضاً وإن لم يشملها هذا
 الاستدلال ويؤيده ما تقدم أنه لا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ الغافل فليست أمثلة الثالث أورد
 على امتناع تكليف الغافل أن العبد مكلف بمعرفة الله تعالى بدون العلم بالامر وذلك لأن الامر
 بمعرفة الله تعالى وارد فلا يحتاج أن يكون وارداً بعدد ما ولها الامتناع بتحصيل الحامل فيكون
 وارداً قبله فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لأن معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى
 مستحيل فقد كلف بمعرفة الله تعالى مع غفلة عن ذلك التكليف وأجيب بأن المعرفة الإجمالية
 حاصلة وهي كافية في انتفاء الغفلة عن التكليف والمكلف به هو المعرفة التفصيلية وبأن شرط
 التكليف إنما هو فهم المكلف له بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتناع لا بأن يصدق

عن تشعب ذلك عن أصول
 المعتزلة للعلم بأنهم ما اتبعوا
 مقاصدهم وإن قول بعض
 أئمتنا أي كـ لا شرع فيها
 بالوقت مراد به نفي الحكم
 فيها أي كـ تقدم (والصواب
 امتناع تكليف الغافل
 والمحال)

بتكليفه والالزم الدور وعدم تكليفه ~~فما~~ فمأرو هو هنا قد فهم ذلك وان لم يصدق به وبان
 التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل وضعف هذا بامتناع الاستثناء في
 العقليات وفي حاشي السبع في موضع آخر بعد كلام قزره غاية ما في هذا أن يقال انه تكليف
 بالوجوب للغافل عنه وأنه باطل اجماعا فيجب بانه ليس ذلك من تكليف الغافل المستعمل في
 شيء فان المكلف في هذه الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف
 شرطا لتحقيقه والالزم الدور وأما الغافل الذي لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كالصبيان
 أو يفهم لكنه لم يقل له انه مكلف كالذي لم تصل اليه وتبي والحاصل أن الغافل عن التصور
 لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا هو الجواب الحق عما قيل في انجاب معرفة الله
 تعالى من أنه ما تكليف الغافل أو أمر بمصير الحاصل لا ما قيل من أن ذلك مستثنى من
 قاعدة تكليف الغافل اذ لا يجوز الاستثناء في الدلائل القطعية اه نعم رأيت عنه أعني عن
 السيد أن محل امتناع الاستثناء في الدلائل القطعية اذ لا يمكن الاستثناء عقليا والاباز فليتأمل
 (قوله اما الاول) أي اما امتناع تكليف الاول أو اما أن الصواب امتناع تكليف الاول
 (قوله وهو من لا يدري) قال شيخنا العلامة يصدق بالجنون وفي تكليفه اتفاق ويمكن عدم
 صدقه عليه فيجعل من كفاية عن المكلف أي البالغ اقل بقرينة تعريف الحكم السابق اه
 (قلت) وتعبير الاستدوي بقوله ما نصه تكليف الغافل كالسالم والجنون والسكران
 وغيرهم لا يجوز من شح التكليف بالجمال اه يقتضي ثبوت الخلاف في الجنون أيضا (قوله
 فلا مقتضى التكليف) قال شيخنا العلامة أي الأمر الذي يطلب بالتكليف وليس المراد
 بالمقتضى الالزم كما تقول هذا يقتضي كذا أي يستلزمه اذ التكليف لا يستلزم الاتيان بالمكلف
 به اه (قوله امتثالا) قال شيخنا العلامة فيه اشكالات أحدها أنهم فسروه بالاتيان بالأمور
 به على وجهه أي كما أمر به ففهموه هو ما قبله أي الاتيان بالنهي المكلف به فلا فائدة في ذكره سواء
 جعل حالا أو مفعولا له فالصواب أن يقول مع قصد الامتثال تأنيها أن كون الامتثال أي قصد
 مقتضى التكليف مخالف لما أمر وما سباني في تقسيم الحكم وتعيين الأمر والتهني من أن
 المقصد هو الفعل لا يقيد فان كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم فتركه من تعريفه محال
 لعدم انطراده والالزم يمكن التكليف مقتضاه نالها أن الحنف والشافعية جميعا عدم اعتبار
 قصد الامتثال في الخروج عن عهد ما انتهى وان اعتبر في حصول الثواب على ما يأتي في لا تفعل
 وهنا اعتبره في الاتيان بالنهي المكلف به أمرا كان الشيء أو غيره اه (وأقول) اما الاشكال
 الاول بجوابه اما أولا فلا نسلم أنهم جميعهم فسروه بما ذكره بل غاية الأمر أن بعضهم فسروه بذلك
 في مقام يناسبه وقد فسروه بغير ذلك مما لا يخبر عليه ههنا فقد قال الاستدوي فيما نحن فيه ما نصه
 لان الامتثال هو أن يقصد اتباع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة اه على أن الشرح في تقرير
 اشكاله الثاني فسر الامتثال بقصد وهو معنى تهويه فأي اشكال بعد ذلك في ذكر الامتثال
 واما تأنيها فلو أعرب مفعولا لاجل له أقام معنى القصد قطعا اذ لا معنى للاتيان بالنهي لاجل
 الامتثال الا الاتيان به بقصد الامتثال كما هو ظاهر فيكون معنى ما صوبه فلا يصح فيه القاعدة
 اذا جعل مفعولا لاجل ولا تهويه بالنسبة اليه واما ثالثا فلا نسلم بناء على ما ذكره من التفسير

اما الاول وهو من لا يدري
 كالسالم واليهي فلان
 مقتضى التكليف بالنهي
 الاتيان به امتثالا وذلك
 يتوقف على العلم بالتكليف

قوله فهو موهوم ما قبله للقطع بان نسبة مفهوم الاتيان بالشيء كما أمر به بالنسبة الى مفهوم
الاتيان بالشيء نسبة المقيد الى المطلق لان الاتيان بالشيء قد يكون كما أمر به وقد يكون على غير
ما أمر به واهذا قيدوه بقولهم كما أمر به ولا اشتباه في أن مفهوم المطلق ومفهوم المقيد متغايران
والافلام في التقييد ولهذا اختلف الائمة في أن المطلق يحتمل على المقيد أو لا بل بقي على
اطلاقه ففي ذكر المقيد بعد المطلق فائدة وأي فائدة وهي تقييد ذلك المطلق فقط ما زعمه من
التصويب واما الاشكال الثاني فجوابه اننا لانسلم ما زعمه من المخالفة المذكورة لان ما دل عليه
ما ذكر في تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفي الامر والنهي من أن مقتضى هو الفعل لا ينافي أنه
الفعل على وجه مخصوص وانما أطلقوا لان اطلاقه كاف في المقصود الذي هو تمييز الحكم
وأقسامه والامر والنهي حاصل ذلك التمييز اطلاقه كما لا يخفى (فان قلت) التبادر من كلام
الفقهاء ان من أتى بالواجب مثلاً فلا عن ملاحظة الامتنال غير متصور وله نرجح عن العهدة
وهذا ينافي اعتبار الامتنال في مقتضى التكليف (قلت) يحتمل تخالف طريق الاصوليين
والفقهاء في ذلك ويحتمل التوفيق بان المراد قصد الامتنال ولو بالضرورة بان يكون بحيث لو لا حظ
على اتيانه بالفعل لاحظ انهم اقصدوا الامتنال وهذا يتوقف على العلم بالتكليف فالدليل صحيح
على هذا الاعتبار ايضا وأما قوله هو الفعل لا يقيد فان أراد به انهم صرحوا بقوله لا يقيد فهو
ممنوع فقاموا هذه عبارات المستنف كغيره في تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفي الامر والنهي
مشاهدة لك لاستمرادهم ليس فيها تصريح بذلك ولا أدنى إشارة اليه وان أراد انه مرادهم وان
لم يصرحوا به فهو ممنوع لادليل عليه ولا ضرورة اليه وكيف يسوغ الجزم بنسبة ذلك اليهم
وهم لم يصرحوا له البتة على انه يحتمل انهم مختلفون في اعتبار قيد الامتنال وان الدليل
المدكور مبني على اعتباره في عدم اعتباره يكون الدليل شياً آخر وحينئذ فلا اشكال على
من تركه اعدم اعتباره عنده وفاقا لما هو كالصريح من كلام الفقهاء وأما قوله فان كان اقتضاء
القصد من مفهوم الحكم الخ فقول مختاراً ولان من مفهوم الحكم قوله فتركه من تعريفه
شئ به الخ قلنا هذا ممنوع قطعاً بل لا اختلاف ولا عدم اطرا دبل كلاً ووجد الحد المذكور للحكم
مع اطلاق الفعل فيه وهو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف ووجد الحكم
قالا طراد ثابت قطعاً من غير احتياج فيه الى تقييد الفعل بقصد الامتنال ولا يان من اعتباره
في مفهومه وجوب ذكره في حله اذا كان المقصود تمييزه على وجه الجمع والمنع وتيسر ذلك بدونه
وكأنه ظن انه اذا كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم يوجد الحد المذكور كوريدون
الحكم في بعض الصور وهو الخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف لكن لا يقيد
ذلك القصد وليس كذلك لان هذه الصورة غير موجودة على ذلك التقدير ويختار ثانياً انه ليس
من مفهومه قوله لم يكن التكليف مقتضياً له قلنا ممنوع بل لا مانع من أن يقتضي التكليف شيئاً
ولا يكون من مفهوم الحكم خصوصاً واطلاقاً الحكم على هذا المعنى أمر اصطلاحى
والامطلاح لا يجزئ به بل الواقع كذلك فسيباني أن النهي يقتضي الدوام قطعاً وان الامر
يقتضي التكرار والقور على خلاف في ذلك مع ان أحد المعتبرين من ذلك في مفهوم الحكم
فقد اقتضى التكليف ما ليس من مفهوم الحكم وأما الاشكال الثالث فانه مفهوم من قوة

عبارة في تقريره ان حاشية تناقض كلام المصنف والشارح حيث اعتبر ان قصد الامتنال
مطلقا وصحفا فيما ياتي بعدم اعتباره في الخروج عن عهدة النهي وانت خبير بانه اذا كان ذلك
حاصل هذا الاشكال أمكن دفعه اما بانهم لم يصروا هنا بانه لا فرق بين الامر والنهي بل غاية
الامر انهم ما أطلقوا ومن المعلوم انه لا تناقض بين الاطلاق والتقييد بل يقيد الاطلاق بمقتضى
ذلك التقيد فيقيد ما هنا بالامر لكن هذا قد يخالفه بالنسبة للشارح قوله وان وجب عليه بعد
يقظته ضمان ما أتلفه من المال لانه على التعميم ويشكل عليه عدم اثبات الدليل حيث
لما دعي بتمامه واما بان المراد بقصد الامتنال ما يشمل قصد الامتنال بالمعنى الذي تقدم في
جواب السؤال السابق فتدفع المخالفة المذكورة حيث اذا المراد حيث قد يقصد الامتنال
المذكور هنا عدم عمال الفعل وما بالقوة والمراد به فيما ياتي هو ما بالقول والاشكال المذكور
اذ قصد الامتنال بالقوة بالمعنى المذكور يتوقف على العلم بالتكليف واما بان ما ذكره في أحد
الموضعين بناء على اختيار غيرهما وما ذكره في الآخر على اختيارهما وكثيرا ما يجيبون عن
التناقض بمثل ذلك كما هو مألوف لمن له ممارسة لكلامهم فإذ كراهنا مبني على قول غيرهما فلا
تناقض بين الحليين اذ شرط التناقض وحدة القائل كما تقر في محله على أن نسبة اعتبار قصد
الامتنال هنا للمصنف متنوعة فان المتن لم يرد على ذكر الحكم وهو امتناع تكليف القائل
والاستدلال عليه بما ذكره الشارح غير متعين بل وان يستدل هو عليه بغيره بما لا يستلزم
اعتبار قصد الامتنال ثم التفرقة بين الامر والنهي بان يعتبر قصد الامتنال في الاول دون
الثاني وقعت في كلام غير واحد منهم الامام في المحصول على ما يفهم من قوله المسئلة الثالثة في
ان المأمور يجب أن يقصد ايقاع المأمور به على سبيل الطاعة المعقوفة قوله عليه الصلاة
والسلام انما الاعمال بالنيات قالوا ويستغنى عنه شيئا من أحدهما الواجب الاول وهو النظر
المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصد ايقاعه مع ان فاعله لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اثباته
(الثاني) ارادة الطاعة فانها لو اقتصرت الى ارادة أخرى لزم التسلسل اه وأقره شراحه ومثله في
النهاية للنفى الهندي وغيرهما ومنهم الامة هاتفي في شرحه فانه بعد ان بين ان الاحكام خمسة وانه
يلزم أن يكون متعلق الاحكام من الافعال الاختيارية خمسة أيضا قال ثم الواجب ينقسم الى
قسمين الاول الواجب طاعة لله وعبادة له الثاني ما لم يشرع عبادة ولكن المقصود من تبرعته
تحصيل مصالح العباد او دفع مفاسدهم وذلك كرد المقصوب والودائع فالقسم الاول من
الواجبات يقتضي النية والاصل فيه الحديث المذكور المشهور والنية قسمان احدهما هو
القصد الى الفعل بخصوصه وهي القيز الثاني قصد ايقاع الفعل طاعة لله وامتنال الامر
والقسمان مشروطان في العبادة واما القسم الثاني وهو الواجب الذي لم يشرع عبادة كرد
المقصوب وامتناله فلا يشترط النية في تادى المصلحة المقصودة منها فان المصلحة المقصودة منها
وصول الحق الى مستحقه وذلك يحصل بمجرد دخوله في الوجود سواء كان عاريا من النية أم مقترنا
بها واما المندوبات فتقتضي قصد ايقاعه طاعة لربنا عليه فلا بد لها من النيات واما المباحات
فلا تقتضي النيات نعم ان أراد أن يباح عليها فلا بد لها من النيات واما المحرمات فلا تقتضي
النية في الخروج عن العهدة بمجرد الترتل وان قصد اقتران التواب بالترتل فلا بد من قصد الامتنال

ويعلم كذا يعلم حكم المكروهات واعلم انه يستغنى عن الواجب شيئا أحدهما النظر المعرف
لوجوب النظر فانه لا يمكنه القصد الى ايقاع الواجب طاعة الا اذا عرف وجوبه وهو يعلم يعرف
وجوبه فيستحيل اشتراط النية فيه والحالة هذه وثانها ما ارادة ايقاعه طاعة أو قصد ايقاعه وهو
المراد بالنية هنا فانه لو شرطت النية المفسرة بقصد ايقاعه طاعة في قصد ايقاعه طاعة يلزم
التسلسل أي اشتراط نيات لانهاية لها دفعة واحدة وهو محال اهـ المقصود انه من كلامه نعم
يشكل كلام المصنف والشارح من وجه آخر وهو انه حيث اعتبر قصد الامتنال في الامر دون
النهي لم يكن الدليل الذي ذكره الشارح منبعا لامتناع تكليف الغافل على الاطلاق كما
تقدمت الاشارة الى ذلك اللهم الا أن يكون المقصود الاستدلال على بعض المدعى أو يكون
الامتناع محصورا عند ما بالامر دون التواهي لكن قد يشكك في هذا بالنسبة للشارح
قوله وان وجب عليه بعدية قطنة الخ لدلائمه على العموم واعلم أن اعتبار قصد الامتنال مطلقا
أو في الاواخر لا يوافق كلام فقهاءنا من غير الشافعية فانه كما تقدمت الاشارة اليه كالصريح
في عدم وجوبه اللهم الا أن يكون الوجوب قولاً للاصوليين أو بعضهم دون الفقهاء أو يراد
قصد الامتنال ولو حكما كما تقدمت الاشارة الى ذلك أو يراد قصد الامتنال أو ما يقتضيه كاعتقاد
وجوب الواجبات ونزب المنذوبات ومنع المحرمات ولو على الاجمال فليست أمـ (قوله والغافل
لا يعلم ذلك) أي ذلك التكليف (قوله فيمتنع تكليفه) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان توقف
المكلف به وهو الايمان به امتثالا على العلم بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لا يستلزم توقف
نفس التكليف عليه وامتناعه بدونه لان ما هو شرط في المكلف به لا يجب أن يكون شرطاً في
التكليف فتأمل اهـ (وأقول) قوله لا يستلزم الخ أي لو ازان يكلف غير العالم ثم يعلم بالتكليف
فيأتي بالمكلف به امتثالا ويمكن أن يجاب بان معنى ان مقتضى التكليف الايمان بالشيء امتثالا
أن المطلوب بالتكليف ذلك كما تقدم نقله عن الشيخ والايمان بالشيء امتثالا غير ممكن من الغافل
فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالاحمال وكذا على جوازه عند بعضهم لعدم الفائدة
ولهذا أشار العبد الى أن تكليف الغافل من قبيل تكليف الاحمال والى أن بعض من جوز
تكليف الاحمال استغنى هذا عنه حيث قال وقد قال به أي بان الفهم شرط لصحة التكليف كل
من منع تكليف الاحمال لان الامتنال بدون الفهم محال وقد قال به بعض من جوز تكليف الاحمال
أي لان تكليف الاحمال قد يكون للإسلام وهو معدوم هنا اهـ وأما الايمان به امتثالا بعدد
الاعلام به فانما ترتب على الاعلام لا على التكليف حال الغفلة بل التكليف اذا لم يخرج
عن انه تكليف بغير مقدور وتكليف لا فائدة فيه والتكليف حقيقة انما تحقق بالاعلام وبذلك
يظهر صحة الاستلزام الذي منه واندفاع الاستدلال بقوله لان ما هو شرط الخ لاننا لم نأخذ
اشتراط ذلك في التكليف من مجرد كونه شرطاً في المكلف به بل من اعتبار القدرة على المكلف
به أو الفائدة في التكليف به واعلم أن هذا أعنى قوله فيمتنع تكليفه كما قال شيخنا العلامة مستغنى
عنه بما تقدم لكن ذكره توطئة لقوله وان وجب الخ (قوله بعدية قطنة) أي بهدز وال غفلته
(قوله ضمان ما أتلفه) أي اذا بدل ما أتلفه لمستحقه (قوله من المال) أخرج غير المال كلجرة
المحرمة وبلد الميتة لانه لا ضمان فيه وان امتنع اتلافه (قوله وقضاء ما فاته) أي على

الغافل لا يعلم ذلك فيمتنع
تكليفه وان وجب عليه
بعدية قطنة ضمان ما أتلفه
من المال وقضاء ما فاته

التفصيل المبين في القروع (قوله من الصلاة) أي مثلاً (قوله لوجود سببهما) قد يتوهم منه أن
وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع أنه ليس كذلك وقد يجاب بأن هاتين
أحد هما اشتغال ذمته بالصلاة وهو حاصل مع الغفلة من قبيل خطاب الوضع وهو المشار إليه
بقوله لوجود سببهما والثاني وجوب الفعل قضاء وهذا حاصل بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب
التكليف وهو المشار إليه بقوله وإن وجب عليه بعدية نظمه وكذا يقال في الالتفاف فاشتغال
ذمته بالبدل يثبت حال الغفلة من قبيل خطاب الوضع ووجوب اداء البدل إنما يكون بعد
زوال الغفلة من قبيل خطاب التكليف (قوله وأما الثاني) هذا لا يحتاج إلى تقدير كما يظهر من
سياقه بخلاف قوله السابق أما الأول لا بد أن يكون تقديره أما امتناع تكليف الأول مثلاً كما
يناه وهو ظاهر من سياقه أيضاً فليتأمل (قوله وهو من يدري الخ) إنما يقيد به من يدري أتم المناهضة
بينه وبين الغافل والأفلا حاجة في تفسير مفهومه إلى هذا القيد إذ مفهوم الملبأ من لاندودة
له وإن كان لا يدري فينبه وبين الغافل بحسب المفهوم عموم وخصوص من وجه فيمتدحان
فحين لاندودة وهو غافل هذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة فليتأمل (قوله ولا مندوحة له عما
ألجى إليه) فإن قلت ذكر ألجى إليه في تعريف الملبأ فيه دور (قلت) ممنوع لأن ألجى إليه فعل
يتوقف فهمه على فهم المصدر لا على فهم الوصف أولان الملبأ بالمعنى الاصطلاحي أي الشخص
المعروف بهذا الاسم وألجى إليه بالمعنى اللغوي أولان هذا التعريف افقضي فاندفع اعتراض
شيخنا الشهاب بلزوم الدور وقد تنظر في الأول بأن الإجماع معتبر في مفهوم الوصف فيجوز في الدور
(قوله على شخص يقتله) يتبادر منه أن جملة يقتله صفة شخص وفيه أنه صفة حرت على غير من
على فكان يجب اقتضاها براز الضمير بتدوير اللبس إلا أن يخرج على مذهب الكوفيين بناء على
أن ملاحظة المعنى تدفع اللبس لأن المتبادر أن القتل بالوقوع وإن الواقع هو القاتل دون
العكس قال شيخنا العلامة وبصح أن يكون حالاً منتظرة من الضمير في الملقى جارية على من هو له
أه (قوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) فيه أنه هو الأول قال شيخنا العلامة مقتضاه أن
تكليف الغافل والملبأ ليس منه وفيه نظر لأن الإطلاق هو القدرة على الإطاق هو ما لا يتعلق به
القدرة الحادثة سواء امتنع لأنفسه مفهومه كخلق الأجسام أم لم يمنع كحمل الجبل والطيران
إلى السحابة أم امتنع لأنفسه مفهومه كالجوع بين الضدين وأعمال سياقي جواز التكليف به مطلقاً
وإن القسامة من الاختيار المذكور جارية في نفسه بخارجه الشارح من اتقائهما في تكليف الملبأ
مردود نعم صرحوا به في تكليف الغافل وما مشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف الملبأ
مضاف للمباي من جواز التكليف بالمحال مطلقاً فتأمل الخ اه (واقول) ما ادعاه من أن مقتضاه
ما ذكره ممنوع إذ لا يلزم من بناء شيء على شيء أن لا يكون منه بل جواز أن يبنى فرد الشيء عليه ويؤخذ
حكمه من حكمه فقوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق أي الذي هذا من أفراد أي لا يجل
جواز التكليف بما لا يطاق الذي هذا من أفراد وأشار بذلك إلى أن القول الأول استثناء من
جواز التكليف بما لا يطاق لاقتفاء المعنى المحرور عنه وهذا أشار إليه ضد أن تكليف الغافل
من قبيل تكليف المحال وإلى أن بعض من جواز تكليف المحال استثنى هذا عنه كما تقدم قريباً
نقل ذلك عنه وأما قوله بخارجه الشارح الخ فنبه على لا يفتي رسي الكلام أن يقول خاتمة

من الصلاة في زمن غفلته
لوجود سببهما وأما الثاني
وهو من يدري ولا مندوحة
له عما ألجى إليه كالملقى من
شأنه على شخص يقتله
لا مندوحة له عن الوقوع
عليه القاتل له قامت
تكليفه بالملبأ إليه وبنيته
لعدم قدرته على ذلك لأن
الملبأ له واجب الوقوع
ونقيضه امتنع الوقوع
ولا قدرة على واحد من
الواجب والامتنع وقيل
يجوز تكليف الغافل
والملبأ بناء على جواز
التكليف بما لا يطاق كحمل
الواحد الصخرة العظيمة ورده
بأن القسامة في التكليف
بما لا يطاق من الاختيار
هل يأخذ في القسومات

الشارح من الردية قائم الخ لان الشارح ناقل لذلك الرد عن غيره كما هو صريح عبارة فلا ينبغي
نسبته اليه ثم الاعتراض عليه واما قوله وما مشى عليه المصنف الخ ففيه ان المصنف لم ينفرد بما
مشى عليه هناك من امتناع تكليف الجبا وفيما ياتي من جواز التكليف بالجمال بل سبقه الى ذلك
غيره كالامام الرازي وأتباعه كالشيخ ابي وشراره وهذا نص صريح منهم بانخراج تكليف الجبا
عن تكليف ما لا يطاق وتكليف الخيال وفي الفرق بينه وبين غيره من افرادهما ولا مانع من
اخراج بعض افراد الشيء عن حكمه لمعنى يقتضى ذلك ومثله كثير لكن يحتاج لتحرير الفرق
واضح بينهما وفي عبارة الزركشي في بيان الجبا أخذ من منع الموانع ما يمكن الفرق به فانه قال
وذلك كالمشي من شاطئ نه ولا بد له من الوقوع ولا اختياره فيه ولا هو يفاعل له وانما هو آلة
محمضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعله وبكره كحركة المرتعش اه وقد يؤخذ منه
الجواب عن قول الشيخ السابق فردية الشارح من انتقامها في تكليف الجبا مردود لانه
لا معنى لاختياره من لا فعل له وانما هو آلة محمضة فليست له فأن الفرق بينه وبين من كلف بالجمع بين
اليداع والسواد صعب جدا والفرق بان اختيار ذلك ياتي بجاله وان لم يؤثر فيما كلف به بخلاف
هذا فان اختياره بالنسبة لما كلف به ساقط رأسا حتى جدا * والثاني ان شيخنا العلامة قال في
قوله بناء على جواز أى قياسا لكن الظاهر أن يقال بناء على التكليف بما لا يطاق باسقاط
الجواز لان الجواز حكم الاصل والمقيس عليه في الاصطلاح محل الحكم لا الحكم كافي قياس
التميز على التميز اه (وأقول) لا يتعين أن يكون البناء على القياس حتى يتوجه ما ذكره بل يجوز
أن يكون المقصود به التعليل بان هذا من افراد ذلك فيثبت له حكمه * والثالث ان كلام الامام
وأتباعه صريح في ان الجبا قسم من المكروه وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما شتمت من جواز
عطف العام وذكره بعد الخاص كعكسه وكثرة وقوع ذلك وحسنه لئلا تكون هي هنا مخالفة للجبا
اخييره بضعف الخلاف فيه جدا حتى عد المخالف مخطئا كما أشار الى ذلك بتعبيره بالصواب
وبهذا يظهر خطأ السكوراني وغفاته القاحشة في قوله بعد ان بين ان الاجزاء قسم من الاكراه
وقد علم من هذا التقرير ان افراد الاجزاء عن الاكراه ثم عطفه عليه غير سديد اه وكأنه لم يطاع
على من يذاشتم هذه المسئلة في جميع القنود ولا تصح شيئا من الكلام القصيح كالكتاب
العزير والسنة الشريفة حتى يعلم امتلا به هذا النوع من العطف والله اعلم (قوله منتقبة في
تكليف الغافل والمجبا) انتفاؤهما في تكليف الثاني محل نظر قوي كما علم مما قرنا آقا (قوله
وكذا) أى الغافل والمجبا وفراد اسم الاشارة بناويل المنصك ورا وما ذكر (قوله وهو من
لا مندوحة له عما كره عليه الخ) قال شيخنا العلامة فيه تعريف الشيء بنفسه اه (وأقول)
الوجه في الاعتراض أن يقال فيه دور ويوجب بما تقدم في الجبا (قوله يمنع تكليفه بالمكروه
عليه أو بنقيضه على الصحيح لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل الاكراه لا يحصل الامتثال
به ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (أقول) فيه أمور الاول أن تقدير يمنع بيان لوجه الشبه
وفيه احتراز عما قد يؤولون من انه كون الصواب الامتناع مع انه لا يصح * والثاني أن المراد انه
يمنع تكليفه بكل من الامرين ولا ينافيه التعجب بربا ولا انها اذا وقعت بعد التقي ولو معنى كافي
الامتناع هنا كل التقي لكل من المتعاطفات كما قرره الرضى وغيره * والثالث قال السكالي في

منتقبة في تكليف الغافل
والمجبا الى حكاية هذا ورد
أشار المصنف بتعبيره
بالصواب (وكذا المكروه)
وهو من لا مندوحة له عما
كره عليه الا بالصبر على
لما كرهه يمتنع تكليفه
بالمكروه عليه أو بنقيضه
(على الصحيح) لعدم قدرته
على امتثال ذلك فان الفعل
لا كراه

اضران * الاول أن دعوى الخلاف في تكليف المكروه ينقض ما أكره عليه بمشروعة فقد حكى
 امام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكروه بترك ما أكره عليه كالتكليف بترك قتل
 المكافئ عدوانا * الثاني أن قوله ولا يمكن الاتيان معه بتقيضه وقوله في المكروه على القتل أنه
 يمنع تكليفه حالة القتل الصادر لا كراه بتركه يقتضي كل منهما أن موضع النزاع تعاقب التكليف
 بفعل المكروه حال المباشرة مع أن الخلاف في المسئلة مع المعتزلة وهم قائلون بانقطاع التكليف
 حال المباشرة مطلقا من غير فرق بين فعل المكروه وغيره فلامعنى تخصيص فعل المكروه الى
 آخره كلامه الطويل (واقول) أما الاول فجوابه ما في حاشية شيخ الاسلام حيث قال قوله
 أو ينقضه على الصحيح لا يفارقه حكاية امام الحرمين وغيره الإجماع على تكليف المكروه بتقيض
 القتل في صورته لأنه محمول على التكليف به من حيث الإتيان لا من حيث الأكره وهو بمعنى
 ما أجاب به المصنف بقوله وإثم القاتل لا يثاره نفسه وذو كثر نحو السيد السهم ودى فانه حكى
 كلام الكمال بقبول وعقبه بقوله والجواب أن الشارح جرى في ذلك على طريقة المصنف في
 كونه لا يكلف بالفسد وجله لكلام من أطلق تكليف القاتل على كونه يأثم من جهة أخرى
 لا كراهية فيها كما سيأتى تحقيقه وأما الامر الثاني فجوابه أما قوله فيه يقتضي كل منهما الخ
 فهو أنه لا وجه لتقصير النظر عليه ما والحمد لله بان كلامهما يقتضي ما ذكره وقطع النظر عما ذكره
 في توجيه القول الثاني بقوله لقد رتبته على امتثال ذلك الخ الدال على أن القول الثاني فرض
 ما قاله قبل المباشرة والصواب النظر الى مجموع الامرين أعني ماقتصر هو عليه وما ذكره
 الشارح في توجيه القول الثاني ولاشك أن النظر الى المجموع يوجب كون الخلاف
 لفظيا كما ذكره الشارح لا معنويا كما زعمه هو وأما تخصيص المكروه فلتصوير مرادهم في هذا
 الفرد الخصوص لا جمل وقوع الخلاف بالفعل معهم فيه لا تخصيصه بذلك وقد جرت عادتهم
 بانهم يفرضون النزاع في بعض الجزئيات وإن كان عاما كما سيأتى في قول المصنف وهي
 مفروضة في تكليف الكافر بالقروع وأما قوله في آخر كلامه عن امام الحرمين مع أنه قاتل
 بتكليف المكروه فيجوز أن يكون قوله بتكليف المكروه من حيث الإتيان كما تقدم عن شيخ
 الاسلام والسيد فلا يقتضي أن محل النزاع ما زعمه مخالف للشارح وعند هذا يظهر أنه قد دفع
 قوله وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف فليتأمل والرابع أنه قد ينظر في قوله فان الفعل للأكره
 لا يحصل الامتثال به الخ بان مجرد هذا لا يدل على عدم القدرة لأنه يمكنه ان يقصد بالفعل
 داعي الشرع كما سيأتى في المقابل والجواب أن معنى هذا القول على أن التكليف انما يتعاقب
 حال المباشرة فلا يتأتى ما ذكره فلتأمل (قوله لا يحصل الامتثال به) قال شيخنا العلامة
 في قوله به متعلق يحصل والضمير في به يرجع الى الفعل فالامتثال هو المجوز عنه وإن وجد
 الفعل بدونه وأما التقيض فهو مجوز عنه بتقيضه لوجود الفعل أدل على أن الاتيان
 بالتقيض مع الفعل والايانم الجمع بين التقيضين ١٥ وقوله فالامتثال هو المجوز عنه
 قيل فيه بحث ١٦ وكان وجه البحث أنه يصح أن يقال أن الفعل للامتثال مجوز عنه وفيه
 بحث فليتأمل (قوله ولا يمكن الاتيان معه بتقيضه) قال شيخنا الشهاب ذكر هذا الطرف
 أي قوله به لا إشارة الى أن امتناع التكليف انما هو حالة القتل وقد صرح بذلك بقوله

لا يحصل الامتثال به ولا
 يمكن الاتيان معه بتقيضه
 (ولو) كان مكرها (على
 القتل)

فانه يمتنع تكليفه حالة القتل وقال شيخنا العلامة والاولى ان يقول ولا يمكن الايمان معه
بالمكلف به ولا يقيضه اه (وأقول) وجه عدم امكان الايمان معه بالمكلف به عدم امكان
وجود الفعل مرتين من شخص واحد فلا يمكن وجود الفعل مرتين معا واحدة لاجل
الاكراه وواحدة لداعي الشرع ووجه الاولوية التصريح بالمطلوب وافهم التعبير بالاولوية
صحة ما سلكه الشارح وهو ظاهر لظهور ان الايمان بالفعل لا كراه لا يمكن معه الايمان به
لداعي الشرع فبتركه الشارح من لازم ما ذكره فكأنه ترك التصريح به اختصارا وصرح
بقوله ولا يمكن الايمان معه ببقية مع لزومه لما ذكره أيضا لمتضح المطلوب بقامه من
اتقاء القدوة على كل واحد من الامرين (قوله لمكانته) قال شيخ الاسلام وأخيه المحترم
المفهوم بالاولى لانه اذا امتنع التكليف في المكافئ الذي يجب بقتله القود في غيره أولى اه
وقال شيخنا العلامة ما حاصله هذا بيان لمعنى القتل وانما قدره بخصومه لان المبالغة المستفادة
من لو أظهر فيه اذرعاً يقال في غير المكافئ يكلف بالمكروه عليه ارتكاباً لا خف الضررين اه
وهذا اذا كان المقتول غير مكافئ للمكروه وأما اذا كان المكروه غير مكافئ المقبول في قباس
ذلك يقال ربما يقال يكلف بقبض المكروه عليه صابراً على العقوبة ارتكاباً لا خف الضررين
لان قتل المكروه أخف لان الماء وبقوله أعظم حرمة (بق) ان هذا كله واضح اذا كان كل من
المكروه والمكروه عليه القتل أما اذا كان المكروه عليه القتل والمكروه به القطع مثلاً فلا يظهر
هذا التوجيه فليتامل (قوله بتركه) لم يقتل بالمكروه عليه وبتركه بل اقتصر على الترك لان
المبالغة انما تظهر فيه كذا قرر شيخنا العلامة فليتامل (قوله الذي هو مجمع عليه) قال شيخنا
العلامة كذلك لانه انما يحسن الاراد اذا كان متفقاً عليه بين الخصمين اه (وأقول) فينبذ
كان يكفي اعتبار الاتفاق بينهما وكأنه أراد المبالغة في الاراد وزيادة الفائدة (قوله لا يثارة
نفسه بالبقاء) أقول هذا الاياتي اذا كان المكروه به غير القتل كالقطع اذ لا يتحقق الاثارة بالبقاء
الا اذا كان المكروه به مفقوداً لنفسه اذا لم يقتل الا ان يجاب بان هذا مفهوماً بالاولى فتأمل
(قوله الذي خيره بينهما) أقول اي بين نفسه ومكانته فاما في قوله بينهما يتضمن عائد
الموصول الواقع صفة لمكانته رجوعها لغيره فالعائد مطابق للموصول لانه وان كان ضميراً
الاشئين والموصول مفرد لكنه ليس عائد له وحده بل له ولشي آخر فهو عائد لاشئين الموصول
وغيره ومثل ذلك لا يخرج عن المطابقة كالأجنحى وجعل شيخ الاسلام الذي مثنى في المعنى صفة
للبقائه المذكور والمقدور مضافاً الى قوله مكانته قال بدليل اتيانه بالعائد مثنى في قوله بينهما
ثم استدلل على استعمال الذي لغيره المقدر أيضاً على هذا فلا إشكال في مطابقة العائد واذا تقرر
ذلك ظهر ان فساد اعتراض الكمال بقوله والعائد الضمير في قوله بينهما وهو غير مطابق للموصول
ومواب العبارة ان يقال الذي خيره المكروه بينه وبين نفسه اه وانه لا منشأ له الا الوهم لانه
ان اراد ان الضمير في بينهما عائد الموصول فقط فليس كذلك كما بين بل هو عائد عليه وعلى غيره
فهو مضمن للعائد لانه العائد كائين وان اراد انه عائد له ولغيره فان اراد ان رجوعه لغيره معه
ينافي الربط فهو ممنوع اذ لا معنى للربط الا اشتغال الصلة على ضمير يرجع الى الموصول وهذا
أهم من أن يرجع لغيره معه أولاً كما أطلقوه على أن هذا التقدير ينافي قوله وهو غير مطابق

لمكانته فانه يمتنع تكليفه
حالة القتل لا كراه بتركه
لعدم قدرته عليه (وام
القاتل) الذي هو مجمع
عليه (لا يثارة نفسه)
بالبقاء على مكانته الذي
خيره بينهما المكروه بقوله
اقول هذا والاقتل

للموصول وان أراد ان رجوعه لغيره لا يتأني الربط فهذا اعتراف بقوله اذ اعترضه وتوصييه
 وعدم الاحتياج الى اعتذار شيخنا العلامة بقوله بعد ان فسر ضمير بين ما بقوله أي بين نفسه
 ومكافئه مانصه وتنبه عائد الموصول المفرد كما هنا على توهم تنبيه الموصول ١٠ بل كلامه
 متناقض اذ تفسير ضمير بين ما بما ذكره يتأني ان التنبيه على التوهم فليستأمل (قوله فيأثم
 بالقتل من جهة الاشارة) قال شيخنا العلامة الصواب ان يقول فيأثم بالاشارة اذ القتل على
 هذا القول لا يدخل في الاثم وتوضيح هذا القول ان القدرة على الفعل انما توجد حال مباشرة
 الى أن قال فقد ظهر أن الاثم بسبب الاشارة كما قال المصنف لا بالقتل من جهة الاشارة كما قال
 الشارح ١١ (وأقول) لا منشأ لهذا التصويب الا عدم مراجعة الشيخ كلام المصنف ليعلم
 ان الشارح انما صرح بمراعاة ذلك لانه في منع الموانع بسط تقرير هذا الكلام بما منه مانصه
 وتقرير هذا الجواب انه لا يات من حيث انه مكروه وانه قتل بل من حيث آثر نفسه على غيره فهو
 ذو جهة من جهة الاكراه ولا اثم من ناحيتها وجهه الاشارة والا كراه فيها وذلك لانك اذا قلت
 اقبل زيدا والقتل عن غناه التخيير بين نفسه وزيد فاذا آثر نفسه فقد أثم لانه اختار وهذا كما
 قيل في خصال الكفاية على التخيير محل التخيير لا وجوب فيه وحمل الوصوب لا تخيير فيه كذلك
 تقول هنا أصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو اشارة
 نفسه على غيره ١٢ فاقطع قوله فهو أي القتل ذو وجهين وقوله والقتل المخصوص فيه عقاب
 فان ذلك نص في ان الاثم بالقتل من جهة الاشارة كما قاله الشارح فهذا قول كل من المصنف
 والشارح لا قول الشارح وحده مخالفا للمصنف كما ظنه الشيخ وبه يتبين ان معنى قول
 المصنف واثم القاتل الخ ان اثمه بالقتل لاجل تضمن ذلك القتل اشارة لنفسه وهو معنى قول
 الشارح فيأثم بالقتل من جهة الاشارة أي الذي تضمنه ذلك القتل وبما تقر ويظهر أن قول
 الشيخ اذ القتل على هذا القول لا يدخل في الاثم ممنوع بل لا يدخل أي دخل لتضمنه الاشارة
 الممنوع والمضمن للممنوع محتج وكيف يصح في المدخلية مع دعوى الاثم الذي لا يترتب الا
 على فعل ممنوع أو عزم على فعل ممنوع مع انتفاء الاثرين هنا على ذمعه أما انتفاء الفعل فلزعمه
 ان القتل الذي هو الفعل هنا لا مدخل له وأما انتفاء العزم فلان هذا القول مفروض في حال
 المباشرة فيكون السؤال الوارد عليه والجواب عنه المشار اليه ما بقول المصنف واثم القاتل
 الخ متعلقين بحال المباشرة والعزم لا يكون حال المباشرة بل قبلها فليستأمل وأما قوله بل باشارة
 مكافئه بالبقاء أي بالعزم والتضمين على ذلك أي بل هو مكافئ باشارة مكافئه الخ فهو مع كونه
 لا يقدح في مطلوبنا اذ كونه مكافئا لهذا العزم لا يتأني اثمه بالقتل وكونه مكافئا بتركه أيضا ومع
 كونه لا يناسب فرض المسئلة اذ هي مفروضة على هذا القول المفروض في حال المباشرة لا قبلها
 ممنوع قطعا فلا يجب العزم على ايثار مكافئه بالبقاء وانما الواجب عدم العزم على قتله ولفرق
 كبير بينهما الصديق الثاني دون الاول بانتفاء العزم رأسا حتى لو انتفى عزمه وتضمينه على ذلك
 وعلى تقيضه لم يات من ادلا سبب لاثمه حيث قد اذلا اثم الا بفعل محرم أو العزم عليه ولم يوجد واحد
 منهما ولو كان مكافئا بذلك كما زعمه لاثم اذ ترك المكلف به يوجب الاثم نعم هو منهي حيث قد عن
 العزم على قتل مكافئه فان خالف بان عزمه على قتله فهذا العزم معصية أخرى يات من اذلا لا يتأني

فيأثم بالقتل من جهة
 الاشارة والا كراه وقيل
 يجوز تكليف المكروه بما
 اكراهه عليه أو بتقيضه

اعنه بالقتل أيضا اذ كل من العزم على المعصية ومن فعلها موجب للالتم كما هو ظاهر وأما قوله
 واذا تلبس بالمكره عليه فلا تكليف أيضا بواحد منهما أي من ايدار مكافئته وايدار نفسه فهو
 ممنوع قوله في الاستدلال عليه لعدم القدرة عليه قلنا ممنوع قوله في الاستدلال عليه لعدم
 القدرة اذا القدرة الموجودة تعلقت بالمكره وهو غيرهما قلنا لكنه يتضمن أحدهما وهو
 ايدار نفسه فبما تم به من هذه الجهة فاحسن التامل فيما قررناه ليعلم ان سقوط جميع ما اطال
 به الشيخ رحمه الله عليه (قوله اقدرته على امتثال ذلك) قال شيخنا العلامة أي التكليف
 بنوعيه اه (واقول) مما يدل عليه اضافة الامتنال الى اسم الاشارة اذا الامتنال يضاف
 للتكليف دون المكلف به (قوله كمن أكرهه على اداء الزكاة فتواها عند أخذها منه)
 قال شيخنا العلامة لو قال فتواها كان أوفق لا قول الكلام وللواقع يعرف بالتامل اه (واقول)
 وجه قوله وللواقع ان المتنوى في الواقع هو اداؤها هذا مراده واعلم ان المفهوم من كلام
 أئمتنا انه يكفي في نية الزكاة ملاحظة ان هذا المال زكاة ولا يجب نية الاداء وقصدته قال
 في الروضة كاصلها ثم صفة النية ان ينوي هذا فرض زكاة مالي أو فرض صدقة مالي أو زكاة
 مالي المفروضة او الصدقة المفروضة ولا يكفي التعرض لفرض المال لان ذلك قد يكون كفارة
 وتذرا ولا يكفي مطلق الصدقة على الاصح ولو نوى الزكاة دون القرصبة أجزأ على المذهب
 ثم قال هل يجوز تقديم النية على التفرقة والاصح الاجراء كالصوم للمعسر اه وفي الروض
 ولو نوى عند عزلها أو اعطائها الوكيل وقررت بلاية أي عند التفرقة أجزأ اه قال في شرحه
 وقوله من زيادته عند عزلها يراد عليه ما لو نوى بعده وقبل التفرقة فانه يجوز وان لم تقارن النية
 أحدهما كما في المجموع في الكلام فيما اذا دفع للوكيل بلاية وقال فيه عن زيادات العبادي
 انه لو دفع ما لا الى وكيله ليقرقه تطوعا ثم نوى به الفرض ثم فرقه الوكيل وقع عن الفرض اذا
 كان القابض متحفظا اه فانظر كيف تعرضوا في بيان صفة النية لنية الزكاة وفرض الزكاة
 بقواهم أن ينوي هذا أي القدر الواجب فرض زكاة مالي الى آخره الصيغ المذكورة حيث
 تعرضوا فيه لقصد الزكاة ونحوها بالقصد والمخرج ولم يتعرضوا للقصد الاداء بوجه ثم تصرح بهم
 بأجزاء النية بعد العزل وقبل التفرقة وبعد الدفع الى الوكيل وقبل تفرقه وان كان الدفع
 اليه ليقرقه تطوعا مع انه لا يتصور رهنائية الاداء اذ الاداء عند هذه النية فيجوز ذلك صريحا
 أو كالصريح في انه لا يجب التعرض للاداء ولا فيه لانه لا يقال لانسان انه لا يتصور نية الاداء فيما
 ذكره وازان يقصد الا ان الاداء في المستقبل لانه يقول نية الاداء في المستقبل ليستينة اذ شرط
 النية كون القصد مقارنا للمتنوى الا في الصوم كما تقررى محله بل في الروضة كاصلها في باب تسم
 الصدقات ما هو صريح في اجزائية الزكاة مع انتفاء الاداء والفعل وأما مطلقا فانه ما قاله قال
 الفقهاء ولو كان له عند الفقير حطة وديعة فقال كل لنفسك كذا ونوا زكاة في
 اجزائه عن الزكاة وجهان ووجه المنع أي الذي رجحه في الروض من زيادته ان المال لم يملكه
 فلو وكاله بشرائه ذلك القدر فاشترائه وقبضه فقال المولى كل خذ لنفسك ونوا زكاة أجزأ مع انه
 لا اداء هنا من المولى الذي هو الموكل بل لا فعل هنا مطلقا لانه لا يملكه ولا يملكه وقد نظر بذلك
 ان الذي يحصل من كلامهم هو عدم اشتراط قصد الاداء بل وعدم اشتراط نفس الاداء

لقد رتبته على امتثال ذلك
 بان ياتي بالمكره عليه ادعى
 الشرع كمن أكرهه على اداء
 الزكاة فتواها عند أخذها
 منه أو بقبضه صابرا على
 ما أكرهه

بل وعدم العمل مطلقا على ما تبين مما تقرر وإذا علمت ذلك علمت تعيين ما يعبر به الشارع
وسقوط اعتراض الشيخ عليه وإن الشارع إنما يعبر بما يعبر به لانه المناصب والموافق لما يحصل
من كلام أئمتنا من الحكم وإن الشيخ استروح إلى ما وقع في خاطره من غير مراجعة الحكم
وتحريره ومعرفة عذر الشارع فيما صنعه فإن قلت لعل مذهب الشيخ موافق لاعتراضه
قلت هذا بعد ثبوت لا يسوغ له الاعتراض على الشارع إذ ليس لاحسان يبنى على اعتقاده
الاعتراض على من يخالفه في ذلك الاعتقاد كما هو معلوم فإن قلت لم يقط هنا قصد الفعل على
ما تقرر بخلاف الصلاة ونحوها قلت لأن المقام وبالأز كقوله في المستحقين وهو حاصل بمجرد
استيلائهم (قوله وإن لم يكفه الشارع الصبر عليه) أي وإن لم يكن مأ كرهه من الأمور
التي كلفه الشارع الصبر عليها بالنظر لمجرد الإكراه دون التكليف بالنقض كما هو ظاهر هذه
المبالغة إشارة إلى أن المكروه بالنظر لمجرد الإكراه دون التكليف بالنقض تارة يجب
الصبر عليه كما في الإكراه على القتل والزنا وتارة لا يجب الصبر عليه بل يجوز تصاطي المكروه
عليه كما في الإكراه على شرب الخمر والتكلم بكلمة الكفر والقطر في رمضان كما بين ذلك أئمتنا
وعبارة الإرشاد ويبيح أي الإكراه مكفرا من غير أظفرا لا زنا وقتلا اه وإنه في الجمال يجب
الصبر إذا كلف بنقض ما كره عليه وكأه أراد تفصيل المندوحة في الإكراه باعتبار مجرد
الإكراه وأنه تارة يجب ارتكابها وتارة لا كما قال في منع الموانع بعد كلام بسطه في الغافل
والمجمل والمكروه ما نكسه فاذن المراتب ثلاث اه وهذا تكليف الغافل فإنه لا يدري ويتلوها
تكليف المجمل فإنه يدري ولكن لا مندوحة له عن الفعل ويتلوها المكروه فإنه يدري وله مندوحة
ولكن بطريق تارة لم يكفه الشارع الصبر عليها كما في الإكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر وتارة
قبل أن يكفه كما في الإكراه على القتل يعتقد كبر الفقهاء أنه كلف الصبر على قتل نفسه وضمن
لأنه قد ذلك وانما يعتقد أنه كلف أن لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافئ له لاستوائهما في نظر
الشارع اه وحيت هذه المبالغة لا تنافي وجوب الصبر على ما كرهه مطلقا إذا كلف بنقض
المكروه عليه فإذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض شيخنا الشهاب بقوله مقتضى التكليف
المدكور أي التكليف بالنقض أن يكفه الشارع الصبر عليه إذ لا يحصل النقص إلا بالصبر
وكل ما وقع عليه واجب فهو واجب وكيف لا يكفه الشارع الصبر ويكفه بما لا يحصل
الإلزام الصبر اه وقد ورد شيخنا العلامة بهذا الاعتراض مع زيادة الجواب بقوله سيأتي أن
ما يتوقف عليه الواجب شرعا أو عقلا أو عادة واجب بوجوبه والصبر على ما كره به من ذلك
على تقدير التكليف بالنقض فقوله وإن لم يكفه غير صحيح إلا أن يكون مبالغة على قوله أن يأتي
بنقضه مجردا عن النظر إلى التكليف به اه ولا يخفى أن ما قررناه في الجواب أوضح مما قرر
فيه فلنستكمل (قوله والقول الأول للمعتزلة) قال شيخنا العلامة في صحة توجيهه حيث ذهب
أي من قوله لعدم قدرته على امتثال ذلك فإن الفعل للإكراه المخالف مقتضى أن هذا القول ينظر
في التكليف إلى حال المباشرة نظرا لأن أصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه
حال حدوثه اه وحاصله أن هذا التوجيه مضاف لأصلهم لأن حاصله أن الاعتبار في التكليف
وعنه بحال حدوث القول دون ما قبله وهو عكس أصلهم المذكور ومن أن الاعتبار فيما ذكر

وإن لم يكفه الشارع
الصبر عليه كن كره على
شرب الخمر فامتنع منه صابرا
على العقوبة والقول
الأول للمعتزلة

بما قبل حدوث الفعل لا يحال حدوثه اذ التكليف عندهم انما يتعلق قبل الحدوث وينقطع
 تعلقه حال الحدوث ولا خفاء في قوة هذا الاشكال فان قلت هل يمكن دفعه بان منع التكليف
 حال الحدوث ليس بناء على ان الاعتبار في التكليف وعدمه بحال الحدوث بل بناء على امتناع
 تعلقه حينئذ على ما هو اصلهم من انقطاعه حينئذ فيحصل الكلام ان المكروه حال حدوث
 الشيء المكروه عليه لا يجوز ان يتعلق به التكليف لان التكليف لا يجوز ان يتعلق حال الحدوث
 وهذا مطابق لاصلهم قلت لا يصح دفعه بذلك لانه ان اريد مع امتناع تعلقه حال الحدوث جوازه
 قبله نافي قول الشارح وان التحقيق مع الاول اذ المراد بذلك التحقيق كما سيأتي ان التكليف
 لا يجوز ان يتعلق الاحال الحدوث وهو على هذا التقدير جائز تعلقه قبله وامتنع حاله وان اريد
 امتناعه قبله ايضا نافي قوله انه لا خلاف بين الفريقين لثبوت الخلاف على هذا التقدير بين
 الفريقين اذ على قول المعتزلة يكون التكليف متممًا لحال الحدوث وما قبله وعلى قول الاشاعرة
 يكون جائزًا في الحالين اذ مذهبهم انه متعلق قبل الحدوث ويستمر حاله كما سيأتي ومن هنا يعلم
 اشكال قوله انه لا خلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الاول مع قطع النظر عن اشكال
 التوجيه على اصل المعتزلة بان يقال ان اريد عند المعتزلة امتناع التكليف في الحالين نافي قوله
 انه لا خلاف بين الفريقين او امتناعه في حال الحدوث وجوازه قبله نافي قوله وان التحقيق مع
 الاول اذ التحقيق انما هو اعتبار حال الحدوث في التكليف وجودا وعدمًا نعم يمكن التكليف
 في دفع الاشكال باحتمال ان المراد بالمعتزلة هنا بعضهم ويؤيده تقييد السيد المعتزلة في قول
 المواصف وفات المعتزلة القدرة قبل الفعل بقوله أي أكثرهم وأن ذلك البعض خالف بقية
 المعتزلة في قوله ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة لانه حال القدرة عنده وان الشارح تسمع
 في نفي الخلاف بين الفريقين بناء على ان مراده به مجرد ان نزاع الفريقين الواقع بالفعل لم
 يتوارد فيه على محل واحد لان الاول اقتصر على منعه حال المباشرة وان لم يتبته قبلها كما هو
 صريح كلام المصنف والثاني اقتصر على جوازه قبلها وهذا المتع وهذا الجواز غير متواردين
 على شيء واحد وان تحقق الخلاف بينهما في الحقيقة لان هذا التكليف عند المعتزلة متمم حال
 المباشرة وقبلها كما تقرروا عند الاشاعرة ثابت قبلها أي مستمر عندها أخذًا مما سبقت عنهم
 في محله واعلم ان الاشكال انما يصعب بالنظر لبينة كلام الشارح والافجود تنظير الشيخ عفاة
 التوجيه لاصلهم يسهل دفعه بمجرد احتمال ان المراد ببعض من المعتزلة قال ان التكليف انما
 يتعلق حال المباشرة أو بان المراد بامتناع التكليف هو قولهم بانه قطع حال المباشرة فليتامل
 (قوله والثاني للاشاعرة) أي لجه وورهم والافسباء ما يعلم منه ان من الاشاعرة من قال
 ان التكليف لا يتعلق الاحال المباشرة (قوله ورجع اليه المصنف آخرًا) أقول لا معنى
 لرجوعه اليه مع قول الشارح انه لا خلاف بين الفريقين اذ قضية انتفاء الخلاف بينهما اتحاد
 قوليهما فلا يتصور الرجوع من أحدهما الى الآخر بل الرجوع وانتفاء الخلاف متناقضان
 اللهم الا ان يكون تسمي في نفي الخلاف على ما تقدم اتفاقًا (قوله ومن توجيه ما يعلم الخ) أي
 لان توجيه الاول بقوله فان الفعل لا كراه لا يحصل الامتناع به الخ يدل على فرضه كلامه في
 حال المباشرة وتوجيه الثاني بقوله لقدرة على امتثال ذلك بان يأتي بالمكروه عليه لداعي الشرع

والثاني للاشاعرة ورجع
 اليه المصنف آخرًا ومن
 توجيههما يعلم انه لا خلاف
 بين الفريقين

الخ يدل على فرضه كلامه فيما قبلها اذ لا يتناقض في انبائه به لداعي الشرع الا بعد سبق طلبه منه
 (قوله وان التحقيق) قال شيخنا العلامة هو ما سبذكره من ان التكليف انما يوجد مع الفعل
 وهو قول خارج عن قول المعتزلة والاشاعرة اهـ (وأقول) اما خروجه عن قول المعتزلة فلانه
 اعتبر في التكليف حال المباشرة والمعتزلة على انقطاع التكليف حال المباشرة كما تقدم وبجواب
 باحتمال اختلاف المعتزلة وان بعضهم يرى ان التعاقب انما يكون حال المباشرة كما تقدم ولو
 في صورة الاكراه لمعنى يخص ذلك ويؤيد ذلك ان الشارح انما هو ناقل لما ذكره من أن الاول
 للمعتزلة ومن توجيهه بما تقدم اظهر وان ليس ذلك من قصره فيلزم ان المعتزلة أو بعضهم على
 أن التكليف انما يوجد حال المباشرة ولو في صورة الاكراه لمعنى يخصها وان اشهر عنهم القول
 بانقطاع التكليف حال المباشرة وعلى تقدير ان ثبت ان أحد أمثهم لا يقول بذلك مطلقا
 فالاعتراض انما يلزمهم دون الشارح لان هذا تعليلهم وظن الشارح ليس الاجرة نقله وأما
 خروجه عن قول الاشاعرة فان أراد الاشاعرة المرادين هنا وهم جمهورهم لاجمعهم لماسيهم
 فلا محذور في ذلك وان أراد جميع الاشاعرة فتنوع لماسيهم مما سيأتى ان جمعا من الاشاعرة
 على ذلك التحقيق والموقع للشيخ في هذه الدعوى ايها الكلام الواقع هنا ان المراد جميع
 الاشاعرة وعدم مراجعة ما سبقي المعلوم منه ان من الاشاعرة من قال بذلك التحقيق والموجب
 لجل الاشاعرة هنا على جمهورهم (قوله فليتأمل) يحتمل انه اشارة الى ما سبق من الاشكالات
 واجوبتها المتكيفة ويحتمل انه اشارة الى معنى آخر ارادته مخفي علينا (قوله ويتعلق الامر
 بالمعدوم) فيه امور ١ الاول قال شيخنا العلامة سيأتى ان الامر هو الايجاب والتدب وهما
 نوعان من الحكم الذي هو الخطاب المتعلق تعلقا معنويا وتجزيا معا فلا يمكن تعلق الامر من
 حيث هو بالامر بالمعدوم وان أمكن ان يتعلق به ذات الخطاب اهـ (وأقول) الامر هنا هو الامر
 المعنوي الا في قول المصنف وقيل لا يتنوع أي الكلام في الازل الى امر وغيره أي
 والاصح انه يتنوع لا الامر التجيزي الذي هو قسم من الحكم المتعارف وقد أشار الشارح
 الى ذلك بقوله وسيأتى تنوع الكلام في الازل الخ فالاعتراض بعبد ذلك عجيب على ان الحكم
 أيضا يكون معنويا كما يكون تجزيا واما هذا طال المصنف في شرح المختصر مسئلة كلامية
 في الحكم على المعدوم ثم قال ولا أقول امر بالمعدوم كما قال المصنف يعني ابن الحاجب اذ لا يلزم
 من الحكم على المعدوم تسمية الكلام أمرا او نهيا فقامن قال بالحكم على المعدوم وامتنع من
 تسمية الكلام في الازل أمرا اهـ هذا مع انه تبسع ابن الحاجب هنا في التعبير بالامر وبالجملة فقد
 استعمل من كلامه هنا وهناك انقسام كل من الحكم والامر الى تجيزي ومعنوي وبهذا يقطع
 الاشكال وأسا وبعلم انه لا منشأ للاقتصا على الاشكال الا الوقوف مع أول ما يبدو وعدم
 الامعان والمراجعة والاحاطة باطراف كلامهم والجمع بينهما والثاني قال الزركشي قد تستشكل
 هذه المسئلة مع التي قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد ان لا يكون مأمورا
 في حال الغفلة ولا يكون ماسورا بعد تذكرة بالامر الموجود في حال غفلته أشكل الفرق بينهما وبين
 المعدوم بل الغافل أولى بالحوال لانه اذا كان المعدوم ماسورا بعد وجوده بالامر المتقدم على
 وجوده كان الغافل ماسورا بعد تذكرة بالامر الوارد قبل تذكرة بطريق الاولى وان كان المراد

وان التحقيق مع الاول
 فليتأمل (ويتعلق الامر
 بالمعدوم تعلقا معنويا)
 بمعنى انه اذا وجد

بشرط التكليف

انه لا يكون مأمورا حال غفلته وانما يكون مأمورا بعد تذكرة بالامر الوارد في حال غفلته
فيكون حكم الغافل حكم المعدم سواء في ان كلامهم لا يكون مأمورا حال غفلته ولا حال
غفلته ويكون مأمورا بعد وجوده أو تذكرة بالامر الوارد في حالة العدم وحالة الغفلة فهو مأمور
وحيث لا وجه لافراد كل منهما ١١ (وأقول) لا منشأ لهذا الاشتباك الا لعدم التمييز
المستلزم مع سهولته وذلك لان الامر في مسئلة المعدم هو الامر المعنوي واذا تعلق بالمعدم
حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلته بالاولى بل هو داخل فيه بناء على الضوابط عند المفسر لان
المراد بالمعدم من لم ينصف بشرط التكليف فيشمل المعدم حقيقة والوجود اذا لم ينصف
بشرط التكليف وهذا بناء على ما يأتي في الامر الثالث والا فلا حاجة اليه بل الكلام في صحة
لان الغافل قبل وجوده قد تعلق به الامر ولا معنى لتعلقه به مرة أخرى بعد وجوده حال غفلته
الا ان يراد بتعلقه به حينئذ ثبوت التعلق بطريق استمرار التعلق حال العدم والمراد بالتكليف
في مسئلة الغافل الذي تقي على الضوابط الخطاب المتعلق تعلقا تخيريا فهو مأمور ثان لا يتشكل
ولا تشبه احدهما بالآخر ثم رأيت القرأ في ذكر هذا الاشكال وأجاب عنه فقال سؤال قال
النقشواني تكليف الغافل أقرب من تكليف المعدم فكيف يجوز تم تكليف المعدم
ومنعم الغافل جوابه ان المعدم قلنا يكلف بمعنى انه تعلق به الخطاب في الازل على تقدير
وجوده وتبعث اليه الرسل ويعلم خطاب الله تعالى ومرادنا ان الغافل لا يخاطب في زمن
غفلته أي لا يكون تركه للقل زمان الغفلة موجبا للمواظبة كغير الغافل وما وزانه الاتكليف
المعدم حالة العدم ويكون الترك حالة العدم موجبا للمواظبة وهذا لم يقل به أحد انه ورأيت
الاستهتار في شرح المحصول اطلال الكلام هنا جديا والثالث ان المراد بالمعدم هنا أعم من
المعدم حقيقة والمعدم حكما بأن وجد لكن لم توجد فيه شروط التكليف كما أشار اليه
الشارح كذا قال بعض مشايخنا (وأقول) لا حاجة لهذا التعميم بل في صحة نظره لان من وجد
ولم توجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الامر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه مرة أخرى بعد
وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه وقوله كما أشار اليه الشارح كأنه يريد قوله بمعنى
انه اذا وجد بشرط التكليف الخ وفي كون هذا الإشارة الى ما ذكره نظر فان قوله بشرط
التكليف انما هو تفيد محل التعلق التخييري ولا دلالة فيه على ما ادعاه قائلنا من (قوله بشرط
التكليف) قال شيخنا العلامة فيها البعثة فلا حاجة الى زيادة بعد البعثة كما هو لكن يجب
كون البناء في شروط المعية للملازمة ١١ (وأقول) ان كان وجه وجوب ما ذكرناه
لا يصدق الوجود الاعلى ابتداء فلا يصدق الوجود لمقتضى الزوم تقدم الوجود عليه ان فيه نظر
لانه أيضا على هذا لا يصدق الوجود مضاجبا للزوم تقدمه عليها فان قلت على تقدير كون
الوجه ما ذكر لم يجعل الطرف من قبيل الحال المقدرة وحينئذ يمكن الملازمة ذات لانه يلزم عدم
توقف كونه مأمورا على وجود شروط التكليف بل يكون مأمورا قبل وجودها اكتفاء
بتقدير وجودها والاتساق بها ويجري ذلك في المعية أيضا وان كان وجه الوجوب ان المطلوب
وهو وجود المعدم ووجود شروط التكليف وان ترتب الوجودان مفهوم مع المعية دون
الملازمة فهو ممنوع وبالحال قد دعوى الوجوب غير ظاهرة بل يصح حملها على كل من الملازمة

والمعية

والحكمة مع جل وجوده على معنى ثبت أو وقع وجوده فليتامل (قوله يكون مأمورا بذلك) قال
 شيخنا العلامة توقف كونه مأمورا أي متعلق الأمر على وجوده بصفتها التكليف يقتضي
 انتفاءه قبله وهو تقيض المطلوب من اثباته قبل قنائه وتسمية هذا التعلق بالعقل كفا في العبد
 لكونه ثابتا بالدليل العقلي المبين في محله أنبأ منها بالمنوى واعلم أن هذا المبحث بل وكثيرا من
 المباحث انما ثبتت على وجه يصح إذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كإثباته في تحقق مفهوم الحكم
 وعلمه فيفسر بما قاله الله عز وجل بيقينه بل أريد به التعلق العقلي وهو أن المأمور الذي علم الله أنه
 يوجد بشرائط التكليف يتوجه عليه حكمه في الأزل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال اه (وأقول)
 أما قوله يقتضي انتفاءه قبله وهو تقيض المطلوب الخ فهو تخطيط واشتياؤه عيب اذ من الظاهر
 المكشوف أن المراد ان المنوقف على وجوده بشرط التكليف هو تعلق الأمر التخييري بقوله
 يكون مأمورا أي متعلقا به الأمر على سبيل التخيير وان الذي أريد اثباته قبل وجوده بشرط
 التكليف هو التعلق المعنوي الذي حاصله تعلق التعلق التخييري على الوجود المذكور فالتعلق
 المعنوي هو تعلق التعلق التخييري على ذلك الوجود فالمنوقف على الوجود المذكور المتعلق
 قبله هو التعلق التخييري والمطلوب اثباته قبل الوجود المذكور هو التعلق المعنوي وهذا مما
 لا غبار عليه ولا خفاء فيه بل هو في غاية الظهور وبإدق نامل فالعجب من الشيخ حيث شق عليه
 ذلك مع ظهوره وكيف توهم أن المراد بالامور في قوله يكون مأمورا ما يكون متعلق الأمر التعلق
 المعنوي حتى وقع فيما وقع فيه وأمر بتأمله مع غلظه المحض فيه فتأمل ولا تغفل * وأما قوله
 وتسمية هذا التعلق بالعقل الخ فيجوابه ان وجه إثبات التسمية بالمعنوي الاحتراز عن إيهام حكم
 العقل وإفادة هذه التسمية الثلاثي توهم انتفاءها من تغيير العبد * وأما قوله انما ثبت على وجه
 يصح إذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كإثباته في تحقق مفهوم الحكم فهو مما يشجب منه
 إذا لا إشكال بوجه في نحو هذا المبحث لمن عرف أن الكلام هنا في تعلق الأمر بالحكم وان
 تعلق الأمر فسمان معنوي والكلام هنا فيه أي في نفسه لا في اعتباره في مفهوم الحكم
 وتخييري وليس الكلام هنا فيه بل الحكم أيضا قسمان معنوي وتخييري كما سبق بان ذلك كله وان
 التعلق المعنوي غير الحكم التخييري الذي هو مراد الشيخ هنا بالحكم فنأين لزوم من نحو هذا
 المبحث تحقيق مفهوم الحكم عند تحقق التعلق المعنوي حتى يتأتى هذا الكلام من الشيخ فصح
 هذا المبحث ونحوه من أجل الواضحات بعدم معرفة هذه المعاني المقررة وتعيين بعض المباحث عن
 بعض فعلمك بالتأمل والمحافظة على معرفة الاصطلاحات وتعيين بعض المباحث عن بعض فكثيرا
 ما يقع الخلل من أعمال ذلك (قوله بان يكون حالة عدمه) أقول ينبغي هنا إرادة عدمه ولو حكم
 بان يوجد هو لا يوجد بشرط التكليف بخلافه في قوله السابق بالمعنى كإثباته في مفهوم الحكم
 فيه وقوله مأمورا أي متعلق الأمر متعلقا تخييريا (قوله لتفهم الكلام النفسي) أقول لبيان
 أن يقول هذا النبي لا يقتضي ذلك النبي لما ساقى أن الأمر عنده بمعنى الإرادة فلا يتنوا
 تعلقا معنويا بمعنى إرادة الفعل منه إذا وجد بشرط التكليف (قوله والنهي وغيره) أقول
 النهي يشمل غير الجازم أيضا فيخصر قوله وغيره في الإباحة وقوله كالأمر أي في تعلقان
 بالمعنى ومعلقا معنويا بخلافه معتزلة وقوله وساقى أي تسمية المستند له أمر بحسب الأزل

يكون مأمورا بذلك الأمر
 النفسي الأزل لا تعلقا تخييريا
 بان يكون حالة عدمه
 مأمورا (خلافا للمعتزلة)
 في تفهم التعلق المعنوي أيضا
 انقسم الكلام النفسي
 والنهي وغيره كالأمر
 وساقى تنوع الكلام في
 الأزل على الأصح إلى الأمر
 وغيره

صحيح بل يمكن أن يسبب قادمه تعلق النهي والاباحة تعلقا معنويا اذ لا يتأني التنوع الاعتبار
 التعلق فيكون في هذا اشارة الى الاعتقاد عن المصنف في ترك تعلق النهي وغيره بانه مفهوم
 محاسباتي ولا يريد جنته ان تعلق الامر ايضا مفهوم محاسباتي فلا حاجة الى ذكره لان وجه ذكره
 التنبه عليه وعلى مخالفة المعتزلة لثلاثة عن ذلك (قوله فان اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء
 جازما الخ) فيه أمران الاول انه اعترضه الكوراني فقال فيه يظهر من وجوه الاول انه جعل
 المقسم نفس الخطاب دون الحكم مع ان الخطاب بنفس الحكم فالمدول عن الحكم لا وجه له
 الثاني انه جعل الترك في الحرام متعلقا بالاقتضاء وهو امر عدي غير مقدور الا ان يجعل على
 الكف الثالث انه جعل خلاف الاولى من الاقسام الأولية للحكم وليس كذلك قال الغزالي في
 المستمعي في تقسيم الحكم على الاقسام الخمسة الأولية المشهورة واما المذكورة فهو لفظ مشترك
 بين معان احدها المحرم فكثيرا ما يقول الشافعي اكره الشيء الفلاني وهو لا يريد الا الحُرْمَة
 والثاني ما نهى عنه تنزيها وهو الذي يشعر بان تركه خير من فعله وان لم يكن عليه عقاب
 والثالث ترك ما هو أولى تركه صلافاً عن غيره ثم ذكر قسما آخر مردودا ليس المقصود ايراد
 ذلك بكلام بل ما يقيد المقصود فقد صرح بان تلك الاقسام ليست أولية بل هي أقسام المذكورة
 الذي هو أحد الاقسام الخمسة مع ان المدول عنه قد اوجب على المصنف أن يعطى على أن
 أحدهما ينهي مخصوص والاخر ينهي غير مخصوص من غير فائدة للمدول مع انه يقتضي
 تكثير الاقسام واختراع اصطلاح جديد ولا يرتضي فاضل ارتكاب شيء من هذه المحذورات
 قال المولى الحق عضد الله والدين المذكور يطلق على معنيين آخر من غير ما تقدم أحدهما
 الحرام كثيرا ما يقول الشافعي انا اكره هذا انما ترك الاول يقال ترك صلاة الغني تركه ترك
 لكثرته الفضيلة فيها فكان في تركها ساطرة مع اننا لانم ان مثل صلاة الغني تركه ترك ينهي
 غير مخصوص اذ لم يرد ينهي عن تركها الا مخصوص ولا عام وما ذكره بعض الشراح من أن النهي
 مستفاد من الامر بفعله امرود اذ الامر بالشيء ليس نهيما عن ضده على ما ذهب اليه الحقوقيون
 ولتنبيه ذلك فلا تسلم ورود امر من الشارع بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة المضي
 لا بخصوصهما ولا بغيرهما ما تحت عامهما (وأقول) جميع ما ذكره مما لا يخفى فساداه على عاقل ولا
 يرضى بشبهته اليه فاضل ولو لا ما غلب من ضعف الزمان وخوف الاعتذار به لكان الاعراض
 عنه رأسا أولى اما الوجه الاول ففي غاية القبح ان يجعل تلك الاقسام للخطاب مما لا يجمع منه
 عقل ولا نقل رأى محذورا في جعلها للخطاب وكونه جنسا للحكم غير مانع من ذلك قطعاً هذا
 الوجه مجزئ دعوى فلا تقاها اليه واما قوله فالمدول عن الحكم لا وجه له فجوابه المنع بل له
 وجه حسن وهو بيان صحة جعلها أقساما للخطاب رد الماتوهم من جعل بعضهم اياها أقساما
 للحكم واما الوجه الثاني فجوابه أن المسئلة خلافة والتعبير الواقع هنا واقع في كلام الأئمة وقد
 بين المصنف المراد بذلك بقوله مسألة لا تكلف الا بفعل فالكاتب به في النهي الكف الخ
 فاما المصنف تسع القوم هنا في التعبير بالترك ثم حقق بعد ذلك ما هو الحق عنده ومنه يعلم المراد
 هنا ومثل ذلك مما لا اشكال عليه بوجه ولا يخفى في حقه وقباحت الوجه المعارض له عاقل
 واما الوجه الثالث فجوابه اما لا قرع ان المصنف جعل خلاف الاولى من الاقسام

(فان اقتضى الخطاب أي
 طلب كلام الله النفس
 العمل)

الاولى للحكم فربما لا يبرى في كلام المصنف تعرض اسكون الاقسام التي ذكرها
 اولية أو ثانوية بل عبارة محتملة لتكونها أولية وليكونها أجنبية ثانوية بناء على أنه أراد بيان
 الاقسام في الجملة لتعاقب الفرض ببيانها كذلك إذا فائدة هذا للاصول في تميز الاولى منها عن
 غيره على أن المصنف لم يجعلها أقساما للحكم بل الخطاب وأما ثانياً فما المانع من أن تعتبر أقساما
 أولية بأن يعتبر انقسام الخطاب والحكم ابتداء إلى الخطاب مقتضى الترتيب جازما والخطاب
 مقتضى غير جازم ينهي بخصوص الخطاب مقتضى له غير جازم ينهي غير مخصوص ولا إلى
 الخطاب مقتضى الترتيب ثم يقسم هذا الخطاب إلى الثلاثة فلو أراد المصنف أن أقسام أولية
 لم يمنع من ذلك نقل ولا عقل وأما ثالثاً فلا يخفى أنه لا ضرورة لخلاف الاولى على التحريم والكراهة
 لدخول الثلاثة تحت الخطاب مقتضى الترتيب فان لم يكن التحريم والكراهة من الاقسام الاولى
 كما مرح به في الوجه الثالث في كتابته عن الغزالي بقوله على الاقسام الخمسة الاولى المشهورة
 انه لزمه تسليم أن خلاف الاولى كذلك إذا لفرق وان لم يسلم انه بما منها فلا وجه لتخصيص
 اعتراضه بخلاف الاولى وحديثه عليه ان ظاهر كلام الاصحاب انهم ما من الاقسام الاولى
 وانه نعمته صرح بذلك كما ذكرنا وأما رابعاً فالخطاب مقتضى الترتيب نظير الخطاب مقتضى
 العقل فكما قسموا الخطاب والحكم ابتداء إلى الايجاب والتدب مع امكان التقسيم ابتداء إلى
 الخطاب مقتضى العقل ثم تقسم هذا الخطاب إلى الايجاب والتدب فليقسموهما ابتداء إلى
 التحريم والكراهة وخلاف الاولى وان أمكن التقسيم ابتداء إلى الخطاب مقتضى الترتيب ثم
 تقسيم هذا الخطاب إلى التحريم والكراهة وخلاف الاولى فان سلم أن الايجاب والتدب
 من الاقسام الاولى لزمه تسليم أن التحريم والكراهة وخلاف الاولى كذلك وقد بينا انه صرح
 بان الاقسام الخمسة وهي ما عدا خلاف الاولى أقسام أولية فيلزمه الاعتراف بأولية خلاف
 الاولى أيضا كما هو ظاهر وان لم يسلم أن الايجاب والتدب من الاقسام الاولى فلا معنى
 لتخصيص خلاف الاولى بالاعتراض ولا لتخصيص المصنف بالاعتراض إذا الاعتراض على
 هذا التقدير متوجه على جميع الاقسام المذكورة ومتوجه على جميع الاصحاب ويستند
 بحجابه بعد كون هذا مناصاً لما صرح به اما بان الاصحاب لا يسلّمون ان هذه الاقسام غير أولية
 واما بان الفرض بيان مطلق الاقسام من غير تخصيص بالأولية ولا تميز لأولية عن غيرها
 لعدم تعاقب الفرض بذلك بل وعدم فائدة هذا ذلك وما تقر ويظهر من كل الظاهر وفساد هذا
 الاعتراض وفساد نظريته بالمصنف وبخلاف الاولى وأنه لا منشأ لذلك إلا الغفلة وعدم
 احسان التامل فتأمل ولا تغفل وأما خامساً فلا يخفى فساد استدلاله بكلام الغزالي اذ لو صح
 استدلاله به على أن خلاف الاولى من الاقسام الثانوية أيضاً لزم أن يستدل به على أن كلام
 الحرام والمجهي تنزيه من الاقسام الثانوية لأنه جعل الجميع من أقسام المكروه وذلك يناقض
 ما صرح به في الحرام والمكروه انهم ما من الاقسام الاولى كما تقدم بل وما صرح عليه
 الاصحاب كما هو ظاهر ولعل الغزالي لم يقصد بذلك الصنيع كونها أقساماً ثانوية بل مجرد بيان
 ما يطاق عليه تلك المكروه وذلك لا ينافي انها من أقسام الخطاب والحكم الاولى ولم يقصد
 بعمل التقسيم خصوصاً أولية أو ثانوية بل مطلق الاقسام كما يدل على ذلك صنيعه فإنه أقرد

الحرام وبعده على طريق الأقسام الأولية ثم بين أن دراجه في المصنوع فانه غير بقوله مسئلة
 التمهيد ان أقسام الاحكام الثابتة لأفعال المكلفين خمسة الواجب والمحذور والمباح والمندوب
 والمكروه ووجه هذه القسمة ان خطاب الشرع اما أن يراد باقتضاء الفعل أو باقتضاء الترك
 أو التحسين بين الفعل والترك فان ورد باقتضاء الفعل فهو أمر فاما أن يقتضيه الاشعار به عقاب
 على الترك فيكون واجبا أو لا يقتضيه تركه فيكون نذبا والذي ورد باقتضاء الترك فان أشعر بالعقاب
 على الفعل فخطر والافكرامة فاما حد الواجب الى أن قال وأما المكروه فهو واقعة مشتركة في
 عرف الفقهاء بين معان أحدها المحذور والمخ فاطر كلف أفراد المحذور وذلك يدل على أوليته
 ثم أدرجه في المكروه وذلك يدل على ثانويته وكيف أفرد ما عدا المباح وهي أربعة أقسام
 وذلك يدل على أوليته ثم في توجيه القسمة جمع الواجب والمندوب في قسم واحد وهو ما ورد
 باقتضاء الفعل ثم قسم ذلك الى واجب ومندوب وجمع المحذور والكراهة فيما ورد باقتضاء الترك
 ثم قسمه الى حظر وكراهة وذلك يدل على ثانوية هذه الأقسام الأربعة فالاستدلال بادراج خلاف
 الأولى على ثانويته ليس بأولى من الاستدلال بذلك على ثانوية الحرام والمكروه كما أن
 الاستدلال بافراد الأقسام الأربعة على أوليتها يرضى ما دل عليه تقرير وجه القسمة من
 ثانوياتها فتمين احتمال كلامه وعدم صراحته بأولية أو ثانوية تلتقي من هذه الأقسام قد عوى
 المكروه اني انه صرح بأن تلك الأقسام ليست أولية دعوى ممنوعة واستدل له بذلك على ثانوية
 خلاف الأولى دون غيره استدلال قاسد والحاصل انه ان ادعى ثانوية خلاف الأولى وحده
 فلا يخفى فساد مع جريان الاستدلال في الحرام والمكروه أيضا وان ادعى ثانوية الحرام
 والمكروه أيضا فاني نصريحه المذكور وزعمه دعوى الثانوية في الواجب والمندوب أيضا
 أخذنا من تقرير وجه القسمة فليست امل * واما قوله مع ان العدول عنه قد أوجب على المصنف أن
 يصطلح المخ فاما ان يريد به العدول عن جعل الغزالي الأقسام خمسة بامتناع خلاف الأولى منها
 الى جعلها أكثر بادخال خلاف الأولى فيها واما ان يريد به العدول عن جعل خلاف الأولى من
 الأقسام الثانوية الى جعلها من الأقسام الأولية فان اراد الأول فاما ان يريد به انه كان ينبغي
 جعل الأقسام خمسة ثم تقسيم الخامس كما فعل الغزالي واما ان يريد به انه كان ينبغي الاقتصار
 على جعل الأقسام خمسة وعدم التميز لشي آخر فعلى تقدير الأول يجب ان يجعله من
 المحذور في عدول المصنف انه أوجب عليه أن يصطلح على ما ذكره لتمييز أحد القسمين عن الآخر
 انما يصح بعد التزل الى أن ذلك محذور ولو اختلف بالمصنف وليس كذلك قطعا فان الغزالي أيضا
 لا يذله من تمييز أحد القسمين عن الآخر والافلا فائدة في جعلهما قسمين ولا طريق له الى التمييز
 الا بما ذكره المصنف بدليل ان امامه الذي لا يكاد يخرج عنه في شيء قد فرق بينهما بما بذلك كانه قد
 التارح المحقق عن نهايته بل هو أعنى الغزالي صرح بالتمييز بينهما بذلك وانه جعلهما من أقسام
 المكروه حيث قال في المستفتى الثاني أي من معاني المكروه ما نهى عنه نهى تنزيه الى أن
 قال الثالث ترك ما هو الأولى وان لم يتيه عنه ترك صلاة الفجر مثلا لا نهى ورد عنه لكن
 لكثرة فضله وثوابه اه فقولنا ما نهى عنه نهى تنزيه ضبط المراد بالمكروه المقابل لخلاف الأولى
 عند المصنف بما ورد فيه نهى وهو المراد بالنهى الخصوص فانه مترادف لما يراد منه لكنه

استفيد من طلبه وقوله لا انتهى ورد عنه الخ ضبط خلاف الاول بما لم يرد فيه نهى لكنه استفيد
من طلبه والله ذالمية صغر على قوله لا انتهى بل وصفه بقوله ورد عنه اي بالقصد والتصریح
احتمل ان اعني انتهى المستفاد من طلبه فانه لازم بناء على أن الامر بالشئ نهى عن ضده فتأمل
واجب من الكوراني حيث لم ينتبه له وأما قوله من غير فائدة للعدول فجوابه انه يكفي في فائدة
العدول الاختصاص المطلوب فانه اختص التبيين الى تقسيم واحد بلغة لا يختص بجمع بل في
التبيين من الاقسام وأما قوله مع انه يقتضي تكثير الاقسام فجوابه اما أولاً فتكثير الاقسام
انما يجتزعه اذا استغنى عنه اما اذا لم يستغن عنه فلا بد من استيفائها كما هنا فان تلك الاقسام
التي ذكرها المصنف متخالفة للاسكام فلا بد من بيانها والتمييز بينها المعروف أحكامها وتجزئ
بعضها عن بعض ولو صح ما فهمه من اطلاق محذورية التكثير لورد على الغزالي وغيره ان جعل
اقسام التقسيم الاول خمسة فيه تكثير للاقسام امكن بعبارة ثلاثة المباح والمطلوب التسع
الشامل للواجب والمندوب والمطلوب الترتيب الشامل للحرام والمكروه واما ثانياً فتكثير الاقسام
انما يرد على عدول المصنف لو سلم منه الغزالي وليس كذلك فانه ذكر جميع الاقسام التي ذكرها
المصنف غاية الامر انه ذكرها في تقسيمين والمصنف ذكرها في تقسيم واحد اختصاراً كما تقدم
وأما قوله واختراع اصطلاح جديد فجوابه اما أولاً فلا محذور فيه مع نص المحققين على انه
لا يجزى الاصطلاح وان لكل أحد أن يصطلح على ما شاء واما ثانياً فان أراد انه اختراع اصطلاح
بالنسبة للاصولين فيجوز هذا لا محذور فيه غير ان نسبة المصنف الى الاختراع نسبة باطلة لانه
مسبوق بذلك من الأئمة كما سيظهر وان أراد انه اختراع اصطلاح مطلقاً فهو غير صحيح لان هذا
اصطلاح متأخرى للفقهاء ومنهم امام الحرمين في نهايته كما بينه الشارح المحقق ولو لم يكن
للمصنف سند الا هذا الامام لكان فيه نهاية الكفاية وأما قوله لا يرضى فاضل الخ فقد علم
بطلانه بما بيناه من أن تلك الامور ليست محذورات وأما قوله مع اننا لانم ان مثل صلاة الضحى
الخ فهو مدفوع بما بينه الشارح المحقق على انه لا يمتنع فساد تعبيره بقوله من كثرت بنهى غير
مخصوص اذ ليس النزاع في ثبوت تركه بل في النهى عن تركه وكان التعبير الصحيح أن يقول لانم
وجود نهى غير مخصوص عن ترك صلاة الضحى وأما قوله ما قاله الشارح المحقق حيث قال
وما ذكره بعض الشراح الخ فهو من الجزاف الواضح لان الصحيح عند المصنف وغيره تعالى امام
أهل السنة أبي الحسن الأشعري وغيره كما ساقى في المتن ان الامر بالشئ نهى عن ضده وكلامه
هنا كالشارح المحقق مبنى على ذلك فالرد على ذلك بمجرد النقل عن المحققين بعد تسليم انه قول
جميع المحققين من غير حجة ولا بيان بمنابة الهذيان اذ لا يصح رد قول بمجرد قول آخر مخالف له اذ
قول العالم مجرد لا يصح الاحتجاج به على عالم آخر وأما قوله فلان لم يرد أمر من الشارع
بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الضحى لا بخصوص ما ولا بدخولها ما تحت عام فهو أدل
دليل على انه يجوز البعد عن معرفة أحكام الشرع وقواعدها وذلك لان الامر بالشئ يثبت نارة
بالصريح به وتارة بما يتضمنه كفعل الشارع والترغيب في الفعل وتعليق الثواب عليه الى غير
ذلك وقد أكثر الأئمة من الاستدلال بالترغيب في الفعل أو ترغيب الثواب عليه على انه مسنون
ولو لادالة ذلك على امر به ما وضع ذلك الاستدلال وقد كثر عن الشارع الترغيب في الصوم

شي وضع الأئمة فيه موافقات ومجاور وفيه خبر الشيخين وغيره ما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
 ان في الجنة بابا يقال له الريان يدخل منه الصالحون يوم القيامة لا يدخل منه أحد غيرهم يقال أين
 الصالحون فيقو ومون فيدخلون فاذا دخلوا أغلق فلم يدخل منه أحد وخبر البخاري وغيره كل عمل
 ابن آدم يضاعف الحسنه بعشر أمثالها الى سبعمائة ضعف الى ما شاء الله قال الله عز وجل
 الا الصوم فانه لي وأنا أجزي به الحديث وأخرج ابن حبان عن ابن عمر الاعمال عند الله سبعة
 الى أن قال والصيام لله لا يعمل ثواب عامله الا الله الحكيم وأخرج البيهقي عن علي كرم الله وجهه
 انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله أوحى الى نبي من نبي اسرائيل ان أخبر قومك انه ليس عبد
 يوم يوم ما ابتغاه وجهي الا سمعت جسمه وأعظمت أجره وأخرج البخاري وغيره عن أبي سعيد
 انه صلى الله عليه وسلم قال من صام يوما في سبيل الله بهداه الله وجهه عن النار سبعين خريفا
 وأخرج جميع منهم أحمد والترمذي عن أبي هريرة عن صام يوما في سبيل الله وزجر الله وجهه
 عن النار بذلك اليوم سبعين خريفا وأخرج الديلمي عن أنس رضي الله عنه انه صلى الله عليه
 وسلم قال الماتم في عبادة الله وان كان ثامنا على فراشه وأخرج الترمذي عن أبي امامة قال أتيت
 النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله مرني بأمر آخذة عنك قال عليك بالصوم فانه لأعدل
 له هذه الاخبار ويحويها متضمنة قطعا للأمر بالصوم بل خبر أبي امامة فيه الأمر به صريحا وقد
 تقر في الشرع ان أمر الواحد لا يحتج به الا بدليل وذلك شامل قطعا للأمر المسافر به غير أنه
 أخرج عنه من ينضرب بدليل آخر وأما الضحى فقد كثر ما يدل على طلبها بجنه وصالحاته فعنه صلى
 الله عليه وسلم لانه متضمن للأمر بها الثبوت طلب الاقتداء به في مثل ذلك كما تقر في محله ومنه
 خبر أبي هريرة أوصاني خليلي صلى الله عليه وسلم بثلاث صيام ثلاثة أيام من كل شهر وركعتي
 الضحى وان أوتر قبل ان أنام وخبر مسلم بصح على كل سلاحي من أحدكم صدقة ويجزى من ذلك
 ركعتان يصلها من الضحى وخبر مسلم عن عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يصل الضحى
 اربعين يوما في شهر ما شاء وخبر أحمد بإسناد صحيح انه صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى ابن آدم
 صل الى أربع ركعات من أول نهارك ا كفلك آخره وخبر الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم
 لا يحافظ على صلاة الضحى الا اواب وهي صلاة الاوابين وروى ابو داود من خرج من بيته
 منظرها الى صلاة مكتوبة فأجره كاجر الحاج ومن خرج من المسجد ليلى الضحى لا ينصب اى
 ينصب الا اياه فأجره كاجر المعتمر اذا علمت ذلك علمت ان قوله لا نسلم ورودا من الشارح
 لا بخصوصه ولا بدخوله ما تحت عام لا منشا له الا الجهل بالشرع والجماع على الكلام فيه بلا
 علم فان الله وانا البدر ابراهيمون والامر الثاني ما قاله الكمال من ان اسناد الاقتضاء فيه الى الخطاب
 النفسى مجاز قال اذا يعني ان كلامه من الاقتضاء والتخيير النفسين خطاب نفسى لا امر يترب
 على الخطاب النفسى مغايرة له وكتب حاشية على هذا نصها والحاصل انه جعل للاقتضاء
 اقتضاء أسنده اليه كافي قولهم بتجده حيث جعلوا للبعد جدا أسنده اليه اه (أقول) وكان
 حاصل معنى العبارة على هذا فان كان الخطاب اقتضاء لله مل ويبنى انه لم وقوع المجازي
 التعريف بلا قرينة واضحة ويحاج بان التعاريف الضمنية لا يضاف فيها أو بدعى شهرة
 هذا المجازي والثالث انه ينبغي أن يراد بالفعل أهم من المشهور ولعمري نحو القول والنية أيضا

(قوله من المكلف لشي) هذان الطرفان يتعلقان بالفعل قال شيخنا العلامة لكن قوله لشي ظاهره أن المكلف به هو الفعل الذي هو الایجاد مع أن المكلف به انما هو الاثر الحاصل من الفعل الذي هو الایجاد والحاصل أن المكلف به هو المصداق بالمصدر ولا معنى المصدر الذي هو الایجاد لانه امر اعتباري وكان ابقاء المقنع على ظاهره في الفعل أولى ويكون المراد به الحاصل من المصدر وكان الحاصل له على ذلك مقابلة المصنف بالفعل بالترك لكن المراد بالترك هو الكف قطع المقابلة بينهما وبين الفعل الذي هو الاثر اه (وأقول) جواب ذلك أن عبارة الشارح لاتتأني أن المكلف به الاثر ولا يتأني ذلك تعلق الاقتصار بالفعل الذي هو إيجاد الاثر متوسطه في نفسه بل ذلك الاثر فان معنى وجوب الاثر وجوب الاثبات به أي ادخاله في الويد ولا شك ان مقابلة الفعل بالترك قريبة على ارادة فعل الشيء دون نفس الشيء واردة الكف بالترك لاتتأني ذلك فتأمل (قوله أي في هذا الخطاب يسمى ايجابا) أقول فالایجاب عبارة عن الكلام التقضي وكذا الويد فيهما واحد بالذات قال المصنف وهو ناتكته وهي ان الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالایجاب هو نفس قوله افعل وایس منه للفعل صفة حقيقة فان القول ليس بمعلقة منه صفة متعلقة بالمعنى وهو اذا نسب الى الحكم سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم لوجوب والحرمية مرة والایجاب والتحریم أخرى وتارة الويد والتحریم كافة المصنف اه قال المولى سعد الدين وسيدنا قد دفع ما يقال ان الحكم هو الاثر اثبات بان خطاب لا نفس الخطاب وان جعل الوجوب والحرمية من اقسام الحكم تسامح وانه كان ينبغي للمصنف أن يذكر في مقابلته التحريم الايجاب دون الوجوب فان قيل فلهي هذا لا تغاير بين الحكم وداله لانه نفس قوله افعل فتأمل الحكم هو القول التقضي على ما يشاء المصنف من الدليل هو القول اللفظي المناسب لمعنى المقول اه (قوله أو اقضي الترك) اعترضه شيخنا العلامة فقال يرد عليه كفى عن كذا ونحوه طردا وعلى قسم الايجاب عكسا لان الاعتبار فيه الفعل العرفي اه (وأقول) هذه العبارة لا تقوم وهذا الايراد مع جوابه في كلامهم تخصيص جمع الجوامع بالايراد مع اسقاط الجواب مما يتوجب منه وأولى ما يعتذر به عن النسخ اما انه لم يطلع على كلامهم وظاهره الايراد والظهور له الجواب واما انه اطاع على الايراد في كلامهم ولم يطلع على الجواب وان كان يجب الايراد وأما اطلاعنا عليهم ما تم فمدا سقاط الجواب أو نسيان فيعيد قال المصنف بعد شرح تقسيم ابن الحاجب الحكمين فهو قسم المصنف واعلم بعد هذا كله أنه يرد عليه وجوب الكف في قوله كف نفسك فعلى حد الوجوب عكسا وعلى حد التحريم طردا والتحقق انه ايجاب للسكف تحريم لفعله فلا بد عن اعتبار الاضافة فيه ما بان يقال الطلب اما أن يقتصر من حيث يتأني بفعله أو من حيث يتأني بالكف عنه الخ ولوجل عليه كلامه فلا يبقى قوله غير كف بخارجا اليه اه قال المصنف قوله واعلم بعد هذا كله اشارة الى أن المصنف يعني ابن الحاجب وان بالغ في الحاقه على هذه التعريفات كما رقت لكنهم لم يتحل عن خلل فان وجوب الكف المستند من قوله كف يخرج عن حد الوجوب فيبطل عكسه ويدخل في حد التحريم فيبطل طرده وكذا يقتضي حد التنب والتكراهية عكسا وطردا بالتدب المستند من كف اذا استعمل

من المكلف لشي (اقضاء جازما) بان لم يجوز تركه (فایجاب) أي فلهذا الخطاب يسمى ايجابا (أو) اقضاء (غير جازم) بان يجوز تركه (فندب أو) اقضي (الترك) لشي اقضاء (جازما) بان لم يجوز فعله (فحرم أو) اقضاء (غير جازم بنهي مخصوص) بالشي كالنهي في حديث الصحابين اذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين وفي حديث ابن ماجة وغيره لا تصلوا في اعطان الابل فانها خلقت من الشياطين (فكراهية) أي فالخطاب المدلول عليه بالمخصوص يسمى كراهية

فيه ولما كان الحال في كفو متبعا لاحتماله الايجاب والتحريم حقيقة فان كف ايجاب بالفظور
الى الكف وتحريم للفعل الذي نسب اليه الكف فهما أي الايجاب والتحريم المستفادان
من كف ههنا متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلا بد في التفسير بينهما من اعتبار الاضافة
فيمعنا بان يقال اطلب اما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل ثم يقسم الى الوجوب والندب أو يعتبر
من حيث يتعلق بالكف عنه ثم يقسم الى التحريم والكراهة وعلى هذا فقد امتازت الاقسام
بعضها عن بعض ولو جعل كلام المصنف على اعتبار الاضافة لزم أن يكون قوله غير كف في حدى
الوجوب والندب مستدركا اه فانت ترى هذين الامامين العلامتين مصرحين بالاراد الذي
أورده شيخنا ثم يجوابه وانهم يمكن جريان ذلك الجواب في كلام ابن الحاجب لكن يلزم استدراك
قوله غير كف في حدى الوجوب والندب ولا شك أن المصنف لم يذكرها قوله غير كف فيكون
ذلك الجواب جاريا في كلامه من غير لزوم استدراك باعتراف هذين الامامين كما رأيت وقد بان
لك من هذا أن الفعل هنا تناول للكف خلاف قول شيخنا لأن المعترف به الفعل العرفي وأن
المصنف ترك هذا التمسك الذي ذكره ابن الحاجب هذه الدقيقة وهي السلامة من لزوم
الاستدراك ثم قال السيد ومنهم من اعترض على هذا الوجوب بأنه يلزم منه أن لا يكون الصوم
واجبا لان صوموا طلب الفعل هو كف وأجاب بأنه يمكن أن يمنع كونه كفلا لأن جزأه أعنى النية
غير كف اه أى مع انه يجري فيه الجواب السابق أيضا والله أعلم (قوله ولا يخرج عن
المخصوص) جواب سؤال مقدرة تقديره أن الكراهة المتحققة حيث كان دليل المكروه اجاعا
أو قياسا لا يصدق عليها الحد المستفاد من التقسيم لانه اعتبر فيه كون الاقتضاء بنهى مخصوص
وكل من الاجماع والقياس ليس بينهما فقله عن المخصوص أى عن النهى المخصوص فليس منشأ
السؤال مجزدان كلامه سمعنا ليس مخصوصا والا فالاجماع على المخصوص وقياس المخصوص
مخصوص ويحتمل ان منشأ السؤال مجزء ما ذكر وهو ظاهر وانظر الشارح وفيه نظر فليست
(قوله اجاعا أو قياسا) قال شيخ الاسلام تمييزا لفيل المكروه العائد اليه الضمير في لانه اه
والظاهر جواز الحالية من دليل أيضا لا المنقول لاجله من المكروه (قوله وذلك من المخصوص)
أقول فيه بحيث اذا لزم للاجماع مطلق المستدما كونه نهيا مخصوصا بنى أين بل يجوز أن
يكون مستند غير المخصوص فان قيل الاجماع على الكراهة لا يكون الا للمستند المخصوص قلنا
هذا ممنوع لادليل عليه نهو ما وتخصيص الكراهة بما كان بنهى مخصوص اصطلاح
حدث متأخر عن عصر الصحابة ونحوهم من أهل الاجماع وقد يجب عن هذا بان حدوثه لا يتأق
اعتبار الخصوصية في الكراهة بناء على أن الاصطلاح القديم يعتبر الخصوصية في الكراهة
الشديدة التي قصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليه فليست (قوله وهو النهى عن ترك
المتدورات المستفاد من أوامرنا) أى اللفظية جعل المستفاد منه أوامر متعددة والمستفاد
شيئا واحدا ما تفسيرا لغير المخصوص على وفق ما يأتي في قوله الآتى أى العام نظرا الى جميع
الأوامر (قوله كما يسمى متعلقه بذلك) اعترضه شيخنا العلامة فقال لا شك أن الخطاب
الذكر متعلق بترك الشئ والمسمى بذلك الشئ لا الترك الذي هو متعلق الخطاب اه أى فان
ذلك الترك ليس بخلاف الاولى بل هو الاولى كما صرح به الشيخ في تدريبه (وأقول) كان

ولا يخرج عن المخصوص
دليل المكروه اجاعا
أو قياسا لانه في الحقيقة
مستند الاجماع أو دليل
المقيس عليه وذلك من
المخصوص (أو بنهى مخصوص)
بالنهي وهو النهى عن ترك
المتدورات المستفاد من
أوامرها فان الامر بالنهي
يفيد النهى عن تركه (خلاف
الاولى) أى فالخطاب

الترك متعلق الخطاب كذلك انتهى نفسه متعلقه أيضا لأنه متعلق الترك الذي هو متعلقه
ومتعلق المتعلق متعلق فالمتعلق صادق بمتعلق المتعلق وبعبارة أخرى صادق بالمتعلق بواسطة
تجاية الأمر أنه يحتاج القرينة على إرادته لتبادر المتعلق بلا واسطة واحتماله والقرينة موجودة
وهي قول الشارح فعلا كان كقطر مسافر الخ فتمثله بذلك الذي هو متعلق المتعلق دليل على أنه
المراد بالمتعلق وحاصل ذلك أنه عبر عما يحتمل مراده وغيره وبين مراده بنصب القرينة ومثل
ذلك لا إشكال عليه ثم رأيت عن شيخنا مضمون هذا الجواب وأنه قال في درسه أن الشارح
أراد بالمتعلق متعلق المتعلق وأنه لا يصح كلامه إلا بهذا التاويل وإن تمثله بشعر بإرادته فإن
قلت قد استمر أن المثال لا يخص بالتمثيل بمتعلق المتعلق لا يمنع إرادة نفس المتعلق أيضا قلت
الاقتصار في التمثيل على متعلق المتعلق وإن لم يستلزم ذلك لكنه ظاهر فيه عرفا واعلم أن الترك في
قوله أو ترك كما المثل به المتعلق بالواسطة غير الترك الذي هو المتعلق بلا واسطة فالأمر بيسر
النجي يدل على النهي عن تركها والنهي عن طلب الترك فحاصل معنى النهي عن تركه اطلب
تركها فالترك الأول هو المتعلق بلا واسطة والثاني هو المتعلق بالواسطة وقد علم أن المتعلق
بلا واسطة لا يكون إلا تركا وأن المتعلق بواسطة قد يكون تركا كما في ترك النجس قد يكون فعلا
كما في فطر المسافر فتأمل (قوله المدلول عليه بغير الخصوص) أقول قد يستشكل ذلك لاقتضائه
أن لغير الخصوص صيغة الدالة على طلب الترك المسمى بخلاف الأولى مع اتفاق الصيغة عن هذا
القسم قطعا إذ ليس فيه الصيغة الأمر الدالة على طلب الفعل اللهم إلا أن يدعى أن فيه صيغة
مقدرة وفيه نظر فليستأمل (قوله والفرق) قال شيخنا العلامة في الفارق أو على ظاهره
وقوله أنه على حذف حرف الجر وهو الباء (قوله قسمي الخصوص وغيره) قال شيخنا الشهاب
يريد بالقسمين الشيتين المطلوبين بالخصوص وبغير الخصوص ويدل على ذلك ما بعده من قوله أن
الطلب في المطلوب بالخصوص الخ وقوله فالأختلاف في شيء أمكروه هو الخ فليست الإضافة
بإسناد وان احتمل ذلك شكك ومن الفرق بين المطلوبين بالخصوص وبغير الخصوص
يعرف الفرق بين الخصوص وبغير الخصوص أه واقاد شيخنا العلامة في درسه ما حاصله أن
القسمين هما النهي بالخصوص وبغير الخصوص الدالان على الطلبين وحقيقة يشكك بأنه
لا حاجة للنقطة قسمي الآن يقال فائدتها الإجمال ثم التفصيل وتجعل إضافتهما من إضافة الأعم
(قوله في المطلوب) متعلق بمحذوف أي أن الطلب للترك الكائن في نهى أو ترك المطلوب تركه
بالخصوص (قوله وقسم خلاف الأولى زاده المصنف على الأصولين أخذا من متأخري
الفقهاء الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال أخذ المسمى صحيح وأما أخذ الأعم فلا لأن تسمية
الشيء المطلوب تركه بذلك لا يستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيها شناعة ظاهرة وقوله الأعماء
الحسن والصفات العلاء وسبقه الكمال في حاشيته إلى هذا الاعتراض ويمكن أن يقال أن
كان الاعتراض يقدم صحة أخذ الاسم ميثاقا على أن المراد بأخذه الاسم فهمه أنه اصطلاح أهم
فلانسم أن المراد ذلك وان كان ميثاقا على أن المراد بأخذه اصطلاح على ذلك بتوسل من كلامهم
لأنهم لما أطلقوا واختلف الأولى على متعلق الطلب صح أن يبنى على ذلك إطلاقه على نفس
الطلب من باب إطلاق اسم المتعلق على متعلقه وكان على حذف المضاف أي ذو خلاف الأولى

المدلول عليه بغير الخصوص
يسمى بخلاف الأولى كما
يسمى مثله بذلك فعلا كان
كقطر مسافر لا يتضرر بالصوم
كما سألني أو تركا كترك صلاة
النجس والفرق بين قسمي
الخصوص وغيره أن اطلب
في المطلوب بالخصوص أشد
منه في المطلوب بغير
الخصوص فالأختلاف في
شيء أمكروه هوام خلاف
الأولى اختلف في وجود
الخصوص فيه كمصوم يوم
عرفة للحاج خلاف الأولى
وقبل مكروه لحديث أبي
داود وغيره أنه صلى الله
عليه وسلم نهى عن صوم
يوم عرفة بعرفة واجب
بضعته عند أهل الحديث
وقسم خلاف الأولى زاده
المصنف على الأصولين
أخذا

أي الطلب المتعلق بخلاف الأولى والطالب لتركه لا يصح الاستدلال على عدم صحة ذلك بعدم الاستلزام الذي ذكره لأن عدم الاستلزام لا ينافي الصحة كما هو واضح وأما الشناعة فقد يحقق أمرها أن الاسامي الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية التي هي منشأ المذود ووقع ذلك فلا يخفى صعوبة هذا الاسم على القلوب (قوله من متأخري) هو على حذف مضاف وحيث ظرف لم حذف أي من كلام متأخري الفقهاء الصادر حيث قال شيخنا العلامة ولين طرفاً للاخذاء (قوله في النهاية) أي فرق أو مفرقا وهو انما نقل فيها الفرق لكن لما أقروا كان فائلا به فنسب اليه فاندفع الاعتراض بأنه ما فرق بل نقل الفرق (قوله المقصود وغير المقصود) قال شيخنا الشهاب فسر المقصود بالصريح وغير المقصود بتغيير الصريح فزارا بما يقتضي غير المقصود من كون الشارع لم يقصد النهي في ضمن الأمر اه وقد يقال لا مانع أن يراد المقصود بالمقصود الأول وغير المقصود بالمقصود الأول بل بالمقصود الثاني (قوله أي العام نظر إلى جميع الأوامر النذرية) قال شيخنا الشهاب معناه أن النهي الطالب لترك شيء المستفاد من الأوامر وإن كان في نفسه خاصا لأنه مرتبط بشئ خاص لكنه لتوقف طلبه لترك ذلك الشيء على شيء عام وهو أن الأمر بالشئ ينهي عن ضده بآثاره العامة بسبب توقفه على عام اه وحاصله أن الأمر بصلة الضمى مثلته ينهي عن تركها وهذا النهي خاص لمخصوص متعلقه لكن هذا النهي انما يثبت اذا ثبت أن كل أمر بشئ ينهي عن ضده فلما توقف ثبوته على ثبوت هذا العام وصرف بأنه عام ويمكن أن يؤخذ من هذا دفع ما أورده بعض من اجابنا حيث قال الظاهر انه لو ورد له عام متعلق بأشياء كثيرة كانت من المكروه لان دلالة العام كلية فهو متعلق بكل منها وخاص بالنسبة اليه وإن أمر التنبه ينهي خاص بالنسبة الى ضده سيما أن قلنا انه عينه كما سيجي قالاصوب الاحسن تغييرا ما من الحرمين بالمقصود وغير المقصود أي بالذات وإن كان المقصود بالتبع اذ لا يسوغ نفي قصد الشارع له بالكلية اه وذلك لان النهي الصريح وإن كان التامحي عاما غير متوقف على الصوم بل هو ثابت لكل فرد بمجرد الصيغة من غير توقف على العموم بخلاف الضمى فانه انما يثبت لتعلقه بثبوت ذلك الأمر العام وأمر التنبه وإن كان نهييا خاصا بالنسبة الى ضده إلا أن ثبوته متوقف على ثبوت ذلك الأمر العام كما تقرر وأعلم أن قضية تقرير شيخنا أن قوله نظر امتناع بقوله أي العام ويلزم حينئذ لو قوله عدل عن التعليل وقد يستشكل حينئذ ان مجرد الاخبار بالعدول لا فائدة فيه لظهوره وان تقرير شيخ الاسلام في حاشيته صريح في أنه متعلق بقوله عدل وفيه تكلف من جهة أنه حينئذ لا عدول بالنظر لانه عطوف دون الماطوف عليه وهو بعيد ويمكن أن يجتنأ الاول ويمنع عدم الفائدة بل فيه فائدة باعتبار ما تضمنه من تفسير العام بما ذكره وهي الرد على من اعترض كلام المصنف بأن المخصوص يحترز به عما استفيد من صيغة عموم من غير تخصيص على المنهى عنه بخصوصه أي فيكون المراد بتغيير المخصوص ما استفيد من صيغة عموم مع أنه لا يصح أن ما استفيد من ذلك كراهة لا خلاف الأولى فاشارة الشارع الى رد ذلك بأنه ليس المراد بتغيير المخصوص ذلك حتى يتوجه هذا الاعتراض بل العام بالمعنى الذي قرره (قوله ذكر التخيير سهوا اذ لا اقتضاء في الإباحة) قال شيخ الاسلام ليس بهو فان اقتضى يأتي بمعنى اعلم وبمعنى ادى غاية أنه استعمال المشترك في معنيين

من متأخري الفقهاء حيث قابلوا المكروه بخلاف الأولى في مسائل عديدة وفرقوا بينها وبينهم امام الحرمين في النهاية بالنهي المقصود وغير المقصود وهو المستفاد من الأمر وعدل المصنف الى المخصوص وغير المخصوص أي العام نظرا الى جميع الأوامر النذرية وأما المتقدمون فبطاعون المكروه على ذي النهي المخصوص وغير المخصوص وقد يقولون في الاول مكروه كراهة شديدة كما يقال في قسم التدفيع سنة مؤكدة وعلى هذا الذي هو مبنى الامر ولين يقال أو غير لازم فكراهة (أر) اقتضى الخطاب (التخيير) بين فعل الشئ وتركه (قابلية) ذكر التخيير سهوا اذ لا اقتضاء في الإباحة والصواب أو غير كما في المنهاج عطفا على اقتضى وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف والا فالترك المقتضى في الحقيقة فعل هو الكف كما سيأتي أنه لا تكلف الا بفعل وأنه في النهي الكف (وان ورد) الخطاب بنفسه يكون انتهى (سيما وشرطا ومائعا وصحيفا وفاسدا)

وهو باثباته في بيانه اه وفيه نظر لان تفصيل الاقتضاء الى الجازم وغير الجازم الذي لا يناسب
 الامعنى الطلب لا يوافق ذلك والطلاق التفصيل مع حمله على أحد معني اللفظ غاية الله ص
 وكذا يتطرق في قول السيد السجودى قد يقال لاسهولانه يقال عرفا اقتضى هذا الكلام كذا
 بمعنى اتقاه فيجوز ان يكون المصنف أراد ذلك هنا واستعمل اللفظ في حقيقة ومجاز اه
 وقال شيخنا العلامة يجوز ان يقال انه على تضمن اقتضى معنى يصلح لان يقع على التخيير أيضا
 أى اتقاه الخطاب التخييري من باب عاقبتها بنار ما يرد على ما عليه الحقون اه ويرد عليه ان
 ذلك من خصائص الواروى على التنزل عن ذلك كله فالحكم بالسوء وباعتبار الظاهر الخالي عن
 التحنن وعدم الالتفات للاحتالات البعيدة الضعيفة (قوله الواو للتقسيم) اعترضه شيخنا
 العلامة فقال جهلها بالتقسيم يقتضى ورود الخطاب بكون الشيء المذكور منقسم الى هذه
 الاقسام وان الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا يخفى في بطلانه اذا الوارد بكون الشيء أحدها
 وضع وان لم يرد غيره فالصواب بشهادة الذوق ان الواو بمعنى او فليأمل اه وأقول هذا
 الاعتراض مبنى على ان معنى العبارة اذا كانت الواو للتقسيم وان ورد بكون الشيء منقسم الى
 هذه الاقسام وهذا غير لازم ولا يقتضيه عقل ولا عقل بل يجوز ان يكون معناها حيث تدوان ورد
 بأحد هذه الاقسام أو وان ورد بكون الشيء أحد هذه الاقسام أو واحدا من هذه الاقسام بان
 ورد بكونه سببا لافان ورود بكونه سببا يستلزم ورود بكونه أحد ها وعلى هذا فلا إشكال
 بوجهه وتطير عبارة المصنف هذه قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين
 بالاقتضاء أو التخيير اه ولما أورد المعتزلة عليه ان أوجه للترديد وهو ينافي التحديد أجاب الامام
 وأباعه بما حاصله كما بينه القرافى وغيره ان والتشويبع فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا
 الجواب الذى أطبقوا على قبوله لان المعنى حيث تدوان ان الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال
 المكلفين المنقسم تقه الى الاقتضاء والتخيير مع ان الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بأحد
 الوجهين فقط حكم مع قطع النظر عن ثبوت المتعلق بالوجه الآخر فدل هذا الصنع منهم على انه
 ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ (قوله وحذف ما قدرته كما عبر به في المختصر أى كونه
 الشيء) اعترضه الكمال فقال قوله أى كونه الشيء فيه تساهل بحذف الجار حمله عليه حكايته عبارة
 المختصرا اه (وأقول) ان أراد انه أراد تفسير ما قدرته لكنه للاحاطة بعبارة المختصر تساهل
 بحذف الجار لا لدليل عليه وان أراد انه أراد تفسير ما عبر به في المختصر الذى هو المنسب به
 فلا تساهل والتشبيه لا يقتضى المماثلة من كل وجه فلا يقدح فيه ثبوت الجار هنا لا في عبارة
 المختصر (قوله لاهله معنى) قال الكمال أى من حيث المعنى اذ من المعلوم ان الخطاب النفسى
 لا يكون سببا لافان هو حمل شئ سببا لشئ آخر أو شرط الخ ولا يخفى انه لم يتقدم من المتن ما يؤخذ
 منه هذا المعنى والتوجيه بانه معلوم من غير عبارة المتن تكلف ظاهرا انتهى (وأقول) هو ما ينبغي
 منه اذ مع الاعتراف بانه معلوم من المعنى لما بينه كيف يدعى انه تكلف لانه لم يتقدم من المتن
 ما يؤخذ منه وقد أطبقوا على صحة الاكتفاء بالهلم بالمقصود من جهة المعنى وانه لا خلل في ذلك بل
 جعلوا دليل العقل أقوى من دليل اللفظ فدعوا انه تكلف ظاهرا بعد اعترافه بانه معلوم من
 المعنى غير صحيحة بلا شبهة ولو صحت هذه الدعوى لزم التكلف الظاهر في كل موضع كانت قرينة

الواو للتقسيم وهو فيه
 أجود من أو كما قال ابن مالك
 وحذف ما قدرته كما عبر به في
 المختصر أى كونه الشيء للعلم
 به معنى مع رعاية الاختصار

بلى
 فى
 الواو
 التخيير

عقلية وهو باطل قطعاً لا يقال مقام التعريف لا يكتفي فيه الفريضة العقلية لانا لا نسلم ذلك
 ولولمنا فلان سلم ان المقام مقام تعريف وان فهم منه التعريف كما أشار اليه المصنف والتعريف
 الضمني لا يشترط فيه ما يشترط في التصريح كما هو معلوم ان له معرفة بكلامهم على ان أهل هذه
 الفنون يتسامحون كثيراً في التعاريف كما هو معلوم (قوله ووصف النفس بالورود) قال
 السكّال أي اسناد الورد الى الخطاب النفسي في قوله وان ورد اسناد مجازي والوصف
 في عبارة الشارح بالمعنى اللغوي لا بالاصطلاح النحوي الموهمل لكون المجاز في الافراد اه
 (وأقول) لا يخفى عليك ما فيه وان العبارة لا تأتي منها توهم الوصف بالاصطلاح النحوي والحكم
 بوصف النفس بالورود لا يتصور معه المجاز في الافراد حتى توهم فتأمله (قوله مجاز) يجوز
 كون المعنى المجازي هو التعلق وقرب نسبة هذا المجاز استعمال الحقيقة والعلاقة التزوي فان من
 لازم الوارد بالشئ تعاقبه به (قوله والشئ يتناول فعل المكلف) أي وقوله واعتقاده أو أراد بفعله
 ما يشمل ذلك (قوله لان متعاقبه بوضع الله) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال اخصر منه أن
 يقول لانه أي الخطاب وضع الله أي جعله ثم المراد بمتعاقبه كون الشئ سبباً الخ (وأقول) لان سلم
 صحة ما ذكره من كون الخطاب وضع الله أي جعله لان المراد به كلامه النفسي وهو وصف ذاتية
 قائمة بذاته فليست بجعل ولا يتعلق به الجعل فليست أم ثم قال شيخنا ثم المراد بمتعاقبه كون الشئ
 سبباً الخ وذلك مبني قوله سابقاً ولا خطاب يتعاق به فعل غير الخ العاقل كما مر وصرح كلام ابن
 الحاجب والعرض وغيرهما ان الكون المذكور حكم من أحكام الوضع وهو الحق اذ لا فرق
 بين تكوين الشئ دليلاً وكونه دليلاً بالاعتبار تعلق الاول بالفاعل والثاني بالفعل لا لايجاب
 والوجوب على ما صرحوا به فهم ما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فليست أم اه (وأقول)
 أما قوله وذلك مبني الخ ففسيه دلالة على ان تعلق الخطاب بالفعل خاص بعلقه به ابتدائياً
 واسطوياً وأنه لا يشمل تعاقبه به باعتبار تعلقه به كما هو وصفه كالكون المذكور هنا وهو ممنوع بل
 هو أعم ولا ينافي ذلك قول الشارح السابق ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل بل هو اذن
 مراده تعلق خطاب التكليف كما جعله على ذلك شيخ الاسلام لان تعلق الخطاب على الاطلاق
 وأما قوله وصرح كلام ابن الحاجب والعرض وغيرهم الخ فكأن مراده به الاعتراض على
 ما ذكره الشارح من ان الكون المذكور متعلق الوضع بأنه نفسه وضع فان كان
 مراده ذلك فيرد عليه ان ما وجه به الحقيقة لا ينتج اذ لا يلزم من اتحاد ما باعتبار الذات
 اتحادهما في الاصطلاح على تسميتهما بذات الاسم والقياس على الايجاب والوجوب غير مفيد
 في الاصطلاحات على ان في اتحاد الايجاب والوجوب نزاعاً كما علم مما تقدم فليست أم اه (قوله)
 ومن خطاب الوضع) قال السكّال به بتكرير من على ان حدود أقسام خطاب الوضع لم تعرف بما
 ذكر بل من حدود متعاقباته الاسمية كما به عليه بقوله وسنأتي حدود السبب الخ وذكره شيخ
 الاسلام ثم قال هذا والاولى انهما تعرف أيضاً بما ذكره بقوله وان ورد الخ فقد السبب منه مثلاً
 الخطاب بكون الشئ سبباً لحكم شئ اه (وأقول) الوجه انه به بتكرير من على ان مقصود المصنف
 بالنسبة للوضع حد خطاب الوضع لا حدود اقسامه أيضاً وان أمكن معرفتها أيضاً على ما يشهد
 بذلك ظاهر عبارته لانه انما تعرض لخطاب الوضع والتقسيم المذكور ليس للنفس الخطاب

ووصف النفس بالورود مجاز
 كوصف اللفظي به الشائع
 والشئ يتناول فعل المكلف
 وغيره كالتناسب للوجوب
 الحد والزوال سبباً للوجوب
 الظهور وانلاف الصبي مثلاً
 سبباً للوجوب الضمان في ماله
 واداء الولي منه (فوضع)
 أي فهذا الخطاب يسمى
 وضعاً ويسمى خطاب وضع
 أيضاً لان متعلقه بوضع الله
 أي يجعله كما يسمى الخطاب
 المقضي أو المخبر الذي هو
 الحكم المتعارف كما تقدم
 خطاب تكليف لما تقدم
 (وقد عرفت حدودها) أي
 حدود المذكورات من أقسام
 خطاب التكليف ومن
 خطاب الوضع لحد الايجاب
 الخطاب المقضي للفعل
 اقتضاء جازماً وعلى هذا
 القياس (وسأني) حدود
 السبب وغيره من أقسام
 متعلق خطاب الوضع

بل المتعلق متعلقه وإن فهم منه أقسام نفس الخطاب مع قوله جددى ما علم بالنسبة للأقسام
لما فيه من غاية الاجال والايهام لعدم تميزه عالى المتعلقات بعد كما لا يخفى (قوله وكذا أحد الحد)
المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل البناء المتعلقة به والمضاف اليه بمعنى المعرف وقوله الدافع
للاعتراض وجه الدفع إن الحد عند الأصوليين بمعنى المعرف سواء كان بالذاتيات أولا (قوله)
لان المميز فيها خارج عن الماهية) فيه أمران أحدهما أنه اعترضه شيخنا العلامة في درسه فقال
بعد بحث لان انقسام التعريف الى الحد والرسم إنما يكون في الماهيات الحقيقية كالانسان
وأما الامور الجعلية فهي أمور اعتبارية يعتبرها العقل فإذا جعل لها العقل حذا وفصلا
وعرفها بذلك فذلك حد لها والاجناس والفصول التي اعتبرها العقل ذاتيات لها فليس لها متى
داخل وخارج كالامور الحقيقية اه وشيخنا الشهاب حيث قال نقول ان الايجاب هو الخطاب
المقتضى للفعل اقتضاء جازما لاقتضاء فيه خارج عن الماهية وفيه نظر لما سبق ان الاقتضاء هو
نفس الخطاب وقد جعل الاسموى هذا وشيخنا حقه حقيقيا اه (وأقول) أما ما قاله شيخنا
السلامة فهو سهو وقطعا فان الانقسام الى الحد والرسم جاري في الماهيات الاعتبارية أيضا كما هو
منصوص عليه حتى في المتقدمات قال في القرة فقبيل تعريف الحقائق الموجودة في الخارج
كالانسان والقرص منعتهم بل متعذر وذلك لصعوبة التفرقة بين الذاتيات والعرضيات من
الجنس والعرض العام والفصل والخاصة وأما تعريف المقهورات الاعتبارية الاصطلاحية
والتمييزين أجناسها واعراضها العامة وفصولها وخواصها فليس طرف النمام اه ومعنى
على طرف النمام وهو ثبت صغير انما في غاية السهولة لان ما اعتبر فيها معلوم منقول فاعتبر فيه
فاني وما لم يعتبر فيه وعرضي خارج فيسهل الاتيان بكل من الاقسام المذكورة وأما ما قاله شيخنا
الشهاب فيؤيده ان جماعهم المولى سعد الدين في حواشي العبد صرحوا بان الاقتضاء هو
نفس الخطاب وانما أسند الى الخطاب مبالغة كما في جددى ويوافق ذلك قول الشارح نعم
يختصره قال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ اذ لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا
اختصارا له على الحقيقة فليست له ويمكن الجواب باحتمال ان الشارح ثبت عند نقل منهم ان
المميز هنا خارج أو بانه أوجب بذلك على سبيل التنزل مع المعتض فلا ينافي انما عند حدود
لارسوم وان المميز فيها اذ في الخارج ولعل الحامل له على التنزل عدم تفسير البرهان على ان المميز
ذاتي اذ لم يثبت عنهم الا مجرد أخذ في التعريف وذلك محتمل للذاتية والخروج وان كان الظاهر
فيه الذاتية فكان في سلوك التنزل قطع لمادة الاعتراض واستراحة من عبدة الاستدلال
والامر الثاني ان المحشين فسر المميز في قوله لان المميز فيها خارج يتعلق الاقتضاء بالفعل وتعلقه
بالفعل وتعلق التخيير بكل منه اوفسر الماهية بماهية الحكم (وأقول) فيه نظر اما أولا فلان
تعلق الخطاب بالمدكور ان جزء من مفهوم الحكم عند الشارح والمصنف كما يراه فيما سبق
فليس خارجا عن ماهيته فكيف يصح تفسير الخارج به في كلام الشارح وأما ثانيا فلان الكلام
في حدود الايجاب وغيره ولا يلزم من خروج الشيء من ماهية الحكم خروجها عن ماهية تلك
الامور فليست له وقد صرح ما تقدم عن شيخنا الشهاب بانه الاقتضاء بالنسبة للايجاب وكأنته
انما جعل الاقتضاء دون قيد الجزم للاحتياج الى التمييز بين الاباحة كالاحتياج بقيد الجزم

وكذا أحد الحد بالجامع المانع
الدافع للاعتراض بان
ما عرف رسوم لاحدود
لان المميز فيها خارج عن
الماهية نعم يختصر فيه قال
الايجاب اقتضاء الفعل
الجازم وعلى هذا القياس
وسبق في حد الامر باقتضاء
الفعل والنهي باقتضاء
الكف كما يجب ان بالقول
المقتضى للفعل والكف

عن الذب فليتامل (قوله) فالمعبر عنه هنا جماعداً الاباحه هو المعبر عنه فيما سبأني بالامر والنهي
فيه أمران * أحدهما ان ذلك نشأ من حد الامر والنهي الاتي بالاقتضاء المذكور والمحدد به
هنا الايجاب وغيره مما عدا الاباحه ومن انما يحدد ان بالقول المقتضى اذ القول المقتضى بمعنى
الخطاب المقتضى اذ كل منهما هو الكلام النفسى كما يعلم من مجتث الامر فلذا عبر بالقاء * وثانيهما
انه اعترضه شيخنا العلامة حيث قال عقبه يعنى فيكون الامر والنهي مرادفين لما عدا
الاباحه واعلم ان الماهية قد تؤخذ بشرط شئ أو بشرط لا شئ تارة ولا بشرط أخرى والثالثة أعم
من الاولين مفهومهما يتساويان صدقاً كليهما وان المأخوذ تارة بشرط الناطق أو بشرط عدم
الناطق وتارة لا بشرط واحد منهما وكالطلب المأخوذ في الايجاب والتعريض بشرط الجزم وفي
الندب والكرهية بشرط عدمه وفي الامر والنهي لا بشرط واحد منهما ما قد ايتهم ما
مساويان للايجاب وما عطف عليه صدقاً وأما ان مفهومهما هو مفهوم الاربعة الذي هو معنى
الترادف فلا انتهى وفيه أمران * الاول انه لا يخفى ان ضمير المتنى في قوله ويتساويان صدقاً
راجع للاولين والثالث فقد اعتبر مجموع الاولين فرداً والثالث فرداً آخر فاعنى ان افراد مجموع
الاولين هي افراد الثالث وبالعكس فالمساواة بين الثالث ومجموع الاولين لا ينفك وبين كل منهما
اقتضاه فانه اعم من كل واحد منهما صدقاً أيضاً قطعاً وكذا يقال في الامر بالنسبة للايجاب
والندب فيبينه وبين مجموعهما مساواة اذ ما يصدقان عليه من الافراد يصدق هو عليه وبالعكس
لا ينفك وبين كل واحد منهما ما بل هو اعم من كل واحد منهما صدقاً أيضاً قطعاً وفي النهي بالنسبة
للتعريض والكرهية فيبينه وبين مجموعهما مساواة لا ينفك وبين كل واحد منهما ما بل هو اعم من كل واحد منهما صدقاً قطعاً
علمت ذلك فقوله فغابتم ما انتم مساويان للايجاب وما عطف عليه يجوز حمله على ما قلناه من ان
المراد مساواة الامر لمجموع الايجاب والندب ومساواة النهي لمجموع التعريض والكرهية ويجوز
حمله على ظاهره من مساواة مجموع الامر والنهي لمجموع الاربعة يعنى ان افراد مجموعهما لا يخرج
عن افراد مجموع الاربعة وبالعكس * والامر انما لا يخفى سقوطاً وورده من الاعتراض لانه
بناء على ما نقوله عليه ونسبه اليه من ارادة الترادف الذي ليس في كلامه ما يدل عليه ولا ضرورة
هناك تلجى اليه فان المعبر عنه كما يجوز ان يراد به المفهوم بجوز ان يراد به الذات فحمله في عبار
الشارح على المفهوم ثم الاعتراض عليه لاحمل عليه الا بجرده بحجة الاعتراض كيف كان وذلك
بما لا يلبق بالانسان (قوله) نظرا هنا الخ) مفهومه للمعبر عنه ان المعبر عنه في الموضوعين واحد
واختلقت العبارة عنه فيما للمناسبة فمعبر عنه هنا بالايجاب وغيره نظراً الى انه حكيم لان الكلام
في بيان الاحكام والايجاب وغيره مناسب له ومعبر عنه فيما سبأني بالامر والنهي نظراً الى انه كلام
والكلام يناسبه الامر والنهي (قوله) والقرض والواجب) أى هذان اللفظان اذ الترادف من
صفات الالفاظ وقوله مترادفان أى اصطلاحاً بدليل تقرير الشارح الاتي في قوله وهو لفظي
اخذ من كذا وقوله وما خذنا كثر استعمالاً وهو تسمية مترادف بمعنى مرادف وقوله المعنى واحد
أى مفهوم واحد اذ الترادف يعتبر فيه اتحاد المفهوم ولا يكتفى فيه اتحاد مطلق المعنى وقوله وهو
أى ذلك المعنى الواحد لكن المراد بعلومه من خد الايجاب علم ذاته لا بوصف كونه واحداً مسمى
بلفظين وقوله كما علم قد يستشكل هذا التشبيه بان ذلك المعنى هو العلوم من حد الايجاب لاشئ

فالمعبر عنه هنا جماعداً
الاباحه هو المعبر عنه فيما
سبأني بالامر والنهي نظراً
هنا الى انه حكيم وهنالك الى انه
كلام (والقرض والواجب
مترادفان) أى اسمان
لعمى واحد وهو كما علم من
حد الايجاب الفعل
المطلوب طلباً لازماً (خلافاً
لأى حنفية) في نفيه
ترادفهما حيث قال هذا
الفعل ان ثبت بدليل قطعي
كالقرآن فهو القرض
كقراءة القرآن في الصلاة
الثابتة بقوله تعالى فاقرأوا
ما ينشرون القرآن أو بدليل
ظني كغير الواحد فهو
الواجب كقراءة الفاتحة في
الصلاة الثابتة بحديث
العدي بن لاصلاً ان لم يقرأ
بفاتحة الكتاب

أحرى به المعلوم منه ويجاب بان الكافي بمعنى على ومما صدق به أي وهو بناء على علمه من حد
 الإيجاب كذا (قوله فبأنهم يتركها الخ) وأورد شيخنا العلامة ان التقرير على ما تقدم يدل على ان
 التسمية دخلت في ذلك فلا يناسب قول المصنف الا في وهو لفظي ولا يفيد حثا اعتذار
 الشارح الا في فكان الاولى ترك التقرير اهـ ويجاب بمنع ان التقرير على التسمية بل على
 الدليل (قوله وهو أي الخلاف لفظي) اعترضه الكوراني حيث قال وحكم المصنف ان هذا بحث
 لفظي راجع الى التسمية لا الى الماهية اذ الفعل المذكور يستحق تاركه العقاب سواء كان شونه
 بقطعي أو ظني وأما ان القرض في اللغة التقدير والواجب السقوط فلا يجدي شيئا وهذا الذي
 ذكره من الزد ذكره محققو الشافعية في كتبهم وربما يقال من جهة ان من قواعد العقول ان
 اختلاف التوازم يدل على اختلاف المزمومات كالاتقسام عتساويين في الزوج وعدمه في الفرد
 وكالحركة بالارادة في الحيوان وعدمها في غيره والقرض والواجب مختلفان عندهم في التوازم
 فان الواجب يلزمه عدم الفساد بالترك والقرض يلزمه العناد وأيضا الثابت بالقطعي يلزمه كفر
 المكروه الواجب بالظني لا يلزم من كرهه كقوله هذا يطلق على الثابت بالقطعي عندهم الواجب
 علماء وعلاوة على الثابت بالظني الواجب علماء ويمثلون للاول بصلاة النجور والثاني بصلاة الوتر والله
 أعلم اهـ (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم التأمل لان اختلاف ما ثبت بدليل قطعي
 وما ثبت بدليل ظني لا اختلاف لوازمهما شرعا لاني المدعى وهو اجتماعهما في معنى واحد عام
 وهو ما يدح فاعله ويذكر تاركه وترادف لفظي القرض والواجب اصطلاحا على ذلك المعنى الواحد
 ولو صح ما توهمه من ان اختلافهما ينافي ذلك بطل ما اعترف به الحنفية من الاستعمال الثاني
 وهو استعمال القرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شأنه مستقيضا كما سيأتي عن
 التلويح مع ما يوضحه وباتوا يزيدوه ولو كان اختلاف لوازم الشيتين يمنع اشتراكهما في الاسم
 ووضعه لمعنى عام يتعاهده اما صح إطلاق لفظ القرض على الصلاة والصوم مثلا لا اختلاف
 لوازمهما قطعاً عن ان الاستدلال باختلافهما بالالف ادبترك القرض وعدم الفساد بترك
 الواجب لو سلمنا افادة الاستدلال هنا باختلاف التوازم انما يصح لو كان اختلافهما بالفساد
 وعدمه امراً ثابتاً في نفس الامر مسلماً أما اذا كان من دعوى المخالف ممنوعاً عند خصمه فلا
 يجدي شيئا (قوله اخذ القرض من فرض الذي الخ) قال شيخنا العلامة والكتاب بقطعي
 مقطوع به أي معلوم فهو فرض بمعنى مفروض وأنت تعلم ان القطع بالمدلول انما يلزم القطع بدلالة
 الدليل لا القطع بمتنه على ان القطع بالاحكام ليس من النقص المعروف بالعلم أي الظن كما تقدم اهـ
 وما أشار اليه من انهم ارادوا هنا قطعية الدلالة أيضا صرح به السيد في حواشي العبد فقال في
 قوله ثبت بقطعي أي دلالة وشدة والظني يقابله فلا قطع في أحدهما أو فيهما اهـ وحاصل اعتراضه
 الاول ان توجيههم انما يتم اذا أريد بقطعي الدلالة أيضا لكن أمثلتهم السابقة تخالف ذلك
 اذ لا قطعية فيها من جهة الدلالة وهذا الاعتراض لا يرد على الشارح لانه حاك عن غيره ولا
 اعتراض على الحكاية كما تقرر في محله ولا على الحنفية لان القطعي عندهم يحاج مطلق
 الاحتمال وهو ما لا يكون احتماله ناشئاً عن الدليل كما نصوا على ذلك في أصولهم وكثيرا ما يحصل
 التخلل من عدم التمييز بين الاصطلاحات والوقوف على مقاصد الأئمة وأما اعتراضه الثاني فجوابه

فبأنهم يتركها ولا تفسد
 به الصلاة بخلاف ترك
 القراءة (وهو) أي الخلاف
 (اللفظي) أي عائد الى
 اللفظ والتسمية اذ حاصله
 ان ما ثبت بقطعي كما يسمى
 فرضا هل يسمى واجبا وما
 ثبت بظني كما يسمى واجبا
 هل يسمى فرضا فعنده
 لا اخذ القرض من فرض
 الشيء بمعنى جزء أي قطع
 بعضه ولا الواجب من وجوب
 الشيء وجبة سقط وما ثبت
 بظني ساقط من قسم المعلوم

أما أولاً فنأين لزم من هذا الكلام ان ما ثبت بقطعي يسمى فقها وليس فيه تعرض لذلك بوجه
 وأما ثانياً فنجله تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعي كما هو مبين في اصولهم (قوله وعندنا
 نعم الخ) اعترضه شيخنا العلامة كائن قل عن تدرسه بان في جعل ذلك مترادفاً مع ملاحظة مادة
 الاختصاص لانه ما يسمى فرضاً الا من هذه الحينية وكذا في الاخر فالقوله مفهوم مختلف فلا
 ترادف اهـ (وأقول) هذا عجيب لانه ان أراد بملاحظة مادة الاختصاص اعتبارها في المفهوم فهو
 ممنوع وغير لازم من هذا الكلام وان أراد بها اعتبار المناسبة بين المنقول والمنقول عنه فهذا
 لا يوجب اختلاف المفهوم وهذا في غاية الوضوح فاحسن التأمل قال في التلويح لارتفاع
 الشافعي في تفاوت مفهوم الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم
 الكتاب وما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كاف دون الثاني
 وتارك العمل بالاول مؤول فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان
 منقولان عن معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يدح فاعله وبذم تاركه شرعاً سواء ثبت
 ذلك بدليل قطعي أو ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب
 وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما وان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو
 السقوط فالقرض علم قطعاً انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون
 المظنون مقدر ولا المعالوم القطعي ساقطاً علينا على ان الخصم أن يقول لو سلم ملاحظة المفهوم
 اللغوي فلا نسلم امتناع أن يثبت كون الشيء مقدر علينا بدليل ظني وكونه ساقطاً علينا بدليل
 قطعي ألا ترى الى قولهم القرض أي المقرض المقدر في المسح هو الربع وأيضاً الحق ان
 الوجوب في الفقه هو الثبوت وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضرب قائماً هو الوجبة
 والوجيب ثم استعمال القرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض أي
 بين الحنيفة كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضاً عملياً وكذا هو
 الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك والى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على
 المعنى الاعم أيضاً الخ اهـ وظاهر هذا الكلام ثبوت الكفر عندهم بانكار القاطعي وان كان محتملاً
 حيث لم ينشأ احتمالاً عن دليل فليراجع وفي حواشي البعض مدققة والتزاع لقطعي عائداً الى
 التسمية فحين يجعل اللفظين اسماً للمعنى واحد متقاربان أفرادهم وهم يخصصون كلامهم ما يقسم من
 ذلك المعنى ويجعلونه اسماً له وقد يتوهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد القطعي بل
 القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحداً وهو غلط ظاهر
 اهـ واعلم ان الطرف في قوله وعندنا نعم يتعلق بما فيه من معنى القمل (قوله أمر فقهي) هذا
 يدل على ان الاحكام الوضعية والعلم بها من الفقه كما بينه شيخنا العلامة ثم قال فانتقله الشارح
 في تعريف الفقه عن بعضهم من جعل الاحكام الشرعية قيمة قيدا واحداً جامع الحكم الشرعي
 المعروف بالطلبية التكبني غير صحيح أي لاخراج الاحكام الوضعية مع انها من الفقه وقول
 الشارح في دفعه خلاف الظاهر غير سديد اهـ أي لان الاقتصار على مخالفتها الظاهر يدل على
 صحته وقد قدمنا الكلام على ذلك في محله بما فيه الاعتدال عن الشارح (قوله لا مدخل له في
 التسمية) قال شيخنا العلامة في حواشيه قد يقال ظنية الدليل لما كانت سبباً للتسمية بالواجب

وعندنا نعم أخذنا من فرض
 الشيء قدره ووجب الشيء
 وجوباً ثابت وكل من المقدر
 والثابت أعظم من أن يثبت
 بقطعي أو ظني وما أخذنا
 أكثر استعمالاً وما تقدم من
 ان ترك الفاتحة في الصلاة
 لا يفسدها عنده أي دورتها
 لا يضر في ان الخلاف لقطعي
 لانه أمر فقهي لا مدخل له
 في التسمية التي الكلام فيها

أى الساقط وعدمها بالقرض أى المقطوع وأعدم الفساد بالترك كما به عليه الشارح بقوله
 فبان الخ كان لعدم الفساد مدخل في التسمية باعتبار سببه وان لم يكن له مدخل باعتبار نفسه
 اه وقال في تدريبه المتبادر أن يقال لا مدخل للتسمية فيه أى لانه ناشئ عن الدليل الذى دل
 المجتهد على الحكم لا عن التسمية اه (وأقول) أما الكلام الاول فلا يحق ضعفه لانه ان أراد ان
 مدخلية سبب عدم الفساد أوجبت مدخلية وتأثيره حقيقة فهو ممنوع ولا يلزم من مدخلية
 سبب شئ فى شئ آخر مدخلية ذلك الشئ المسبب في ذلك الشئ الآخر والحاصل ان الظنية
 نسب عنها أمران التسمية وعدم الفساد ولا يلزم من سببية شئ لأمرين سببية أحد الأمرين
 الا آخر كما هو في غاية الظهور على ان سببية الظنية للتسمية ليست على حقيقة السببية فان هذه
 التسمية أمر اصطلاحى غاية الأمر انه لو حظ فيها مناسبة الظنية وان أراد ان مدخلية سببه
 صححت وصفه بالمدخلية على وجه التجوز والتسميح معنى مجرد ان ليس به مدخلية فهذا لا يجدى
 شيئا ولا يعارض نفي الشارح المدخلية عن عدم الفساد وأما الكلام الثاني فلهل وجهه أن
 المتبادر ما ذكره أن المقصود نفي مدخلية التسمية في عدم الفساد اذ لو كان لهام مدخل فيه كان
 النزاع فيها نزاعا فيه فيكون الخلاف معنويا ولعل وجه ما عبر به الشارح انه لو كانت التسمية
 بمدخلية عدم الفساد كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون الخلاف معنويا قليلا قل (قوله
 وهو) أى ذلك المعنى الواحد وقوله كما علم أى على ما علم أى بناء على علمه من حد التذب أى من
 حيث ذاته لا باعتبار انه معنى لتلك الاسماء (قوله حيث قالوا هذا الفعل ان واظب عليه النبي
 صلى الله عليه وسلم فهو السنة الخ) فيه أمور * الاول ان ما أمر به صريحا ولم يفعله فى أى
 الاقسام المذكورة يدخل فيه فطر وقضية تعليلهم القسم الاول عدم دخوله في السنة وقال
 بعض مشايخنا يحتمل دخوله فيما لم يفعله ويحتمل دخوله في المستحب لانه محبوب للشارع بطبيعة
 صريح او ما هم بفعله أو عزم عليه ومنعه منه مانع كافى نحو بل الردا فى خطبة الامتسقاء
 وصوم ناسوا حتى نتمل أن يلقى عاقبة ثم ان دل الحال على انه لو تمكن منه واظب عليه ألحق
 بالقسم الاول والا فبالقسم الثاني بخلاف ما رغب فيه ولم يأمر به صريحا ولا فعله فهو محل القسم
 الاخير * والثاني انه ينبغي حمل الفعل على أهم من الفعل المعروف حتى يشمل غيره ايضا كالقول
 والنبية * والثالث انه لم يجعلوا المقسم الفعل الجزئى حيث أو اباسم الاشارة في قواهم هذا
 الفعل الخ مع أن الجزئى الحقيقى لا يتصور انما واظب عليه ولا فعله مرتين اذ لا يتصور تعدده وانما
 يتصور تعدد الجنس والمراظبة عليه الا أن يجاب بان الاشارة ليست للجزئى بل للفعل المطلوب
 ففانتهى بيان أن التفصيل في الفعل المطلوب لا في غيره ولا في مطلق الفعل قليلا قل * والرابع
 أن هذا التفصيل لا يتصور مع ما نقل عن بعضهم ان من خصائصه عليه أفضل الصلاة والسلام
 انه اذا فعل مندوبا وجب عليه المداومة عليه اذ مع ذلك لا يتصور قولهم أولم واظب عليه كان
 فعله مرة أو مرتين كما لا يخفى ويجاب بأن كلام الفقهاء صريح في رد هذا المنقول عن بعضهم لانهم
 فرقوا بين رواتب الصلاة بين المؤكدة منها وغيره بمداومته صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح
 منهم في عدم مداومته على غير المؤكدة ولان في الترمذى كما حكاه السيدي عن الذين في خصائصه
 انه صلى الله عليه وسلم كان يدع الضحى حتى نقول لا يصلحها بعد ولا نهم يعوا بين الزاوية الدالة على

(والسندوب والمستحبا
 والتطوع والسنة مترادفة)
 أى أسماء للمعنى واحد
 وهو كما علم من حد التذب
 الفعل المطلوب طلبا خيرا
 (خلافا لبعض اصحابنا) أى
 القاضى الحسين وغيره فى
 تفهم نزاد فيها حيث قالوا
 هذا الفعل ان واظب عليه
 النبي صلى الله عليه وسلم
 فهو السنة اولم واظب عليه

انه عليه الصلاة والسلام كان يصوم جميع شعبان والرواية الدالة على انه كان يصوم بعضه بانه
تارة كان يصوم كله وتارة كان يصوم بعضه واحتمال ان مرات البعض تقدمت ومرات الكل
تأخرت فلم يلزم الترك بعد الفعل بعيد ثم ذكر السبوطي عن بعضهم انه عدم من خصائصه ان
جميع نوافله كانت فرضاً وقضية كلام الفقهاء خلاف هذا أيضاً لانهم حكموا اخلافاً في نوافل
معينة كالضحى هل كانت واجبة عليه صلى الله عليه وسلم أو لا فلو وافقوا على وجوب جميع
نوافله لم يتجه تخصيص بعض النوافل بالخلاف ومع ذلك فهذا لا ينافي ذلك التفصيل في نفسه
بل وان بعض نوافله وجب على وجه المداومة والبعض وجب على وجه المداومة بل مرة أو
مرتين وفي الروضة كاصلاها ان من خصائصه عليه الصلاة والسلام اتمام كل تطوع شرع فيه
أى وجوب ذلك ولا يخفى ان قضية ذلك عدم وجوب نوافله والاقدام على ذلك وجوب الاتمام مع
وجوب الاصل فتأمل وان الخالص ان الكوراني أورد هذا ما يتجرب منه حيث قال واستدلوا بهم
على ذلك بان السنة فعل واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة أو مرتين
والتطوع ما أنشأه الانسان غير مفيد لاتحاد الحقيقة وعدم اختلاف الوازيم اهـ (وأقول)
لا يخفى فساد ما ذكره بل هو أشبه بنبي لهذيان اما أولاً فلان ما ذكره ليس استدلالاً خلافاً لما
توهمه بل هو ضبط لتلك الاقسام واما ثانياً فلان قوله لاتحاد الحقيقة من باب الاستدلال بحمل
التزاع وهو لا يجوز واما ثالثاً فلان قوله وعدم اختلاف الوازيم لوسلم ثبوت واعتباره ودلالته
على الاتحاد لم يقدح في الاصطلاحات التي الكلام فيها الا شبهة لعاقلة في جواز الاصطلاح
على اسم واحد مع اختلاف الوازيم وعلى تعدده مع اتحادها قوله كان فعله مرة أو مرتين
أقول دلت الكفاية على عدم الانحصار في المرة والمرة ولعل الضابط ما لم يبقه الى حد المواظبة
ويبقى الكلام في ضابط المواظبة ولعله ان لا يترك الاعتدال (قوله اعوموه للاقسام الثلاثة)
يعني انه مرادف لكل منها وليس المراد انه صادق عليها وعلى غيرها حتى لا يرادفها اذا اعمهم هذا
المعنى لا يرادف الاخص (قوله ولا يجب المندوب بالشروع فيه الخ) الباء للسببية أى بسبب
الشروع فيه أى لا يصير الشروع فيه سبباً لوجوب اتمامه كذا قرره شيخنا العلامة وفيه بعد ذلك
أمران الأول انه قد يناقش بانه ان كان محل الخلاف مطلق المندوب كما هو ظاهر المتن اوصرح به
فلم اقتصر الشارح في المعارضة الاسمية على الصوم والصلاة وهما جعل المقيس ما عدا الصوم
لا الصلاة فقط وان كان محل الخلاف الصوم والصلاة فقط فلم قال الشارح فيما سبب أي ففارق الحج
والعمره غيرهما من باقي المندوبات ويجيب باختيار الاول واهل اقتصار الشارح في المعارضة
على ما ذكرناه الذي تعرضوا له صريحاً فلم يتصرف عليهم بالتصريح بما لم يصرحوا به والثاني ان
الكوراني أورد هذا ما يتجرب منه ولكن لا يجب مع ملاحظة عدم افسه بالشرعيات ولطائفها
وذلك لانه لما قرر استدلال الحنفية على وجوبه وأجاب عنه قال هذا وأقول لا يخفى ان
ما شرع فيه من الفعل هل هو باق على صفة النقل أو انقلب بالشروع واجبا الثاني باطل اجماعاً
اذ لا يوجد في الشرعية يكون بعضه نقلاً وبعضه واجباً وأيضاً لو كان بالشروع يصير واجباً
لترتب عليه ثواب الواجبات دون النوافل اذ ثواب الواجبات اضعاف ثواب النقل وهذا ما
لم يقل به أحد اهـ (وأقول) اما قوله والثاني باطل بالاجماع فهو باطل بلاشكال اما ولا يخفى أن له

كان فعله مرة أو مرتين فهو
المستحب أو لم يفعله وهو
ما ينشئه الانسان باختياره
من الاوراد فهو التطوع
ولم يتعرضوا للمندوب
لعمومه للاقسام الثلاثة
بلاشك (وهي) أى الخلاف
(اللفظي) أى عائد الى اللفظ
والترسمية اذ حاصله ان كلاً
من الاقسام الثلاثة كما يسمى
باسم من الاسماء الثلاثة كما
ذكره بل يسمى بغيره منها
فقال البعض لا اذا السنة
الطريقة والمادة والمستحب
المجرب والتطوع الزيادة
والاكثر ثم يصدق على كل
من الاقسام انه طريقة
وعادة في الدين ومجرب
للشارع بطله وزائد على
الواجب (ولا يجب) المندوب
(بالشروع) فيه

هذا الاجماع وهو قطع ليس من أهل نقل الاجماع وكيف تصح دعوى الاجماع مع مخالفة من يتوقف عليه الاجماع كالامام النعمان ودعوى تقدم الاجماع عليه فيكون حجة عليه غير مسموعة لا ينقل صحيح صريح عن معتد به وعن معتد به وما ذكره في اثبات هذه الدعوى مما لا التفتت اليه اذ ليس «ومن أهل استقراء الشرعة حتى يصح له الجزم بأنه ليس فيها ما ذكره فان قيل غرضه من هذا الجزم مجرد المنع وانما أووده في صورة الدعوى مخالفة قلنا فلا يصح استدلاله به على دعوى بطلان الثاني اجماعا واما ثانيا فلان من تدبر اتمام الفعل الذي يشرع فيه اتقته قدره وزمته اتمام ما شرع فيه وان لم يلزمه الشروع فيه وهذا نظير ما ادعى الاجماع على بطلانه وهو من جملة الشرعة وأما قوله وأيضا الخ فالمراد التي ادعاها فيه ممنوعة بخوارق الفرق بين ما يجب الشروع فيه أيضا وما لا يجب الشروع فيه وهذا ان لم يقل القائل بوجوب الاتمام بأنه يثاب عليه ثواب الواجب فقوله وهذا العمل به أحد مجرد دعوى تحتاج الى الاثبات ولياميات لها اثبات (قوله أي لا يجب اتمامه) قال شيخنا العلامة يئزبه أن المندوب في قوله لا يجب المندوب مجاز من اطلاق الكل على البعض والقرينة قوله بالشروع اذ الجزء الذي به الشروع غير واجب لانه سبب في الوجوب والسبب متقدم على السبب وفيه نظر لان السبب متقدم بالذات فاقارن بالزمان كحركة السد حركة الختام اه (وأقول) ان كان هذا التفسير في جعل الجزء الذي به الشروع سيدا مع تقدمه بالزمان والسبب لا يتقدم بالزمان فهو اعتراض ساقط اذ ليس في امارة ما يعين كون السبب نفس الجزء بل يحتفل بكونه حصول الجزء وثبوته بمعنى كونه حاصلًا ثابتًا ولا خفاء في مقارنة هذا الكون الباقي وان كان في جعل قوله بالشروع قرينة وكان وجه التفسير انه اعتبار في وجه كونه قرينة تقدم السبب بالزمان وهو ممنوع اذ الواجب في السبب تقدمه بالذات لا بالزمان فلا يصح جهله قرينة فتوقف كونه قرينة على مالا يصح فهو ايضا تنظير ساقط أما أولا فمن أين له أن الشارح جعل القرينة قوله بالشروع حتى يتوجه هذا التفسير عليه فانه ليس في كلامه تعرض للقرينة مجازا أن تكون القرينة عنده شيئا آخر ككون محل النزاع المندوب الذي أقل أمره ان لا يجب الشروع فيه والالم يكن مندوبا بل هذا العمل لا نزاع فيه بل لا يقبل النزاع بوجه واما ثانيا فلما ان الشارح جعل القرينة قوله بالشروع لكن من أين انه جعل سبب الوجوب الجزء الذي به الشروع فانه ليس في كلامه تعرض لذلك وجزاء ان يكون السبب ما ذكرنا من حصول الجزء الاول وثبوته بمعنى كونه حاصلًا ثابتًا وهو متعارف للوجوب بالزمان بلا اشكال وان كان في شيء آخر فليصوّرنا شككاه عليه (قوله لان المندوب يجوز تركه) اعترضه شيخنا العلامة فقال هذه في معنى قياس من الشكل الاول مغراه قوله وتركه اتممه الخ وقد يتركه ترك اتمام المندوب المبطل لما فعل منه تركه له وتركه جازا فينتج تركه اتممه جازا وهو المراد من تنجي وجوبه وللخصم منع الصغرى وسنده أن تركه الاتمام المبطل لما فعل تركه لما يفعل وابطال لما فعل فلم يتحد الوسط واتحاد شرط للاحتجاج اه (وأقول) لا يخفى انه اذا أوجب الترك في الكبرى أعم من عدم الاقدام ومن الاعراض بعد الشروع عن الاتمام كان الوسط متحدا غاية الامر انه يتوجه حجة تمنع كلية الكبرى بأن يقال ان أردب الترك بها عدم الاقدام لم يتحد الوسط أو أعم منه ومن الاعراض بعد الشروع عن الاتمام فلا نسلم الجواز كليًا

أي لا يجب اتمامه لان
المندوب يجوز تركه وتركه
اتمامه المبطل لما فعل منه
تركه (خلافا لابي حنيفة)
في قوله بوجوب اتمامه
لقوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم حتى يجب بترك
اتمام الصلاة والصوم منه
قضاؤه وما عورض في
الصوم

لا يمكن الفرق بين النوعين اذ لا عبادة بعد التلبس بهما من الحرمة ما ليس لها قبله وحينئذ يحتاج
الى اثبات كلمة الكبرى باثبات حكمها النوع الثاني ومن النوعين المذكورين فانه هو محل
النزاع ولنا في اثبات ذلك اشادي منها حديث مسلم انه عليه الصلاة والسلام افطرهم ايام من
صوم تطوع فسقط المنع واستقام القياس وبما قرناه يظهر ان الذي يتوجه عليه المنع هو
كلمة الكبرى لا الصغرى لان المراد بالترك فيها هو النوع الثاني ولا معنى لمنعه لانه ان اريد به انه
ليس الترك فيها بمعنى عدم الاقدام فالمستدل لم يرد ذلك حتى يتوجه عليه منعه وان اريد انه
لا يسمى تركا فان اريد عند الاطلاق في تسليمه يكون مجردي مناقشة في التسمية وليست بقادحة
في المقصود او مطلقا فهو مكابرة غير ملققة اليها منع ان ذلك لا يقدح في المقصود (قوله بحديث
الصائم المتطوع الخ) او رده عليه شيخنا العلامة فقال للنص ان يحمل الصائم على مرید الصوم
والفائدة في النص على ذلك حينئذ ان النسبة مجردة لا يلزم بها ان لا يقال فيكون الصائم مجازا
لانه نقول هو ايضا مجاز قبل تمامه و يترجح المجاز الاول ببقاء صام في قوله ان شاء صام على
حقيقته على الاول دون الثاني اذ حقيقته الامساك من طلوع الفجر الى الغروب اه (واقول)
ما تمسك به مما لا يعني عنه شيئا وذلك لانه يلزم على ما ذكره من حمل الصائم على مرید الصوم
تجاوزا عن احدهما في افظ الصائم حيث استعمل في معنى مرید الصوم والثاني في لفظ افطر حيث
استعمل على هذا في معنى استمره فطرا وذلك خلاف حقيقته قطعا بخلاف حمل الصائم على
حقيقته الذي هو قولنا فانه يلزم عليه تجاوز واحد في قوله ان شاء صام فانه على هذا التقدير
بمعنى استمر صائما ولا شبهة في ان تقليل المجاز اقرب الى الاصل وتكثيره ابعد عن الاصل فاقولناه
ارجح لذلك واما دعواه ان الصائم مجاز فيما قبل التمام فمذمومة قطعنا بل اطلاق اسم القاعل على
التلبس بالحدث قبل تمامه حقيقة كما يخص عليه كلامهم الا في محلهم مع رد ما وقع لشيخنا
هناك وقد قال الفقهاء لو حلف لا يصلي حنث بالتسرع الصحيح وان افسد الصلاة اصدق اسم
الصلاة ويلزم على ما قلناه ان اسم القاعل لا يكون حقيقة الا بعد التمام ولا بقوله احدث بل هو
حينئذ مجاز قطعا كما سيأتي نصهم عليه في محله فديان اندفاع قوله لا نقول هو ايضا مجاز قبل
تمامه وقوله و يترجح المجاز الاول الخ اذ بان انه قبل التمام حقيقة وان مجرد بقاء صام على حقيقته
لا يفيدهم لزوم تجاوزين معه دون الاول (قوله فلا تتناولهما الاعمال) قال شيخنا العلامة فيه
مناقشة لان العام المخصوص سياقي ان عمومهما اذ تناولا لاحكاما اه (واقول) جواب هذه
المناقشة ان المراد بقدرته صريحية السياق لا تتناولهما الاعمال حكما او مطاوعا وهذا ظاهر (قوله
بمعنيين الادلة) او رده شيخنا العلامة انه ظاهر في أن عموم الاعمال انما يخص بالصوم والصلاة
من المنذوبات وهو خلاف عموم التذنب في قوله ولا يجب المنذوب ولو خص عدم الوجوب بهما لم
يحتاج الى اعتذار في وجوب اتمام الحج اه (واقول) عذرا شارحا في الاقتصار على ذكر الصوم
والصلاة مع اعتقاده عدم اختصاص هذا الحكم بهما انه لم يثبت عنده من كلامهم التعرض
لغيرهما صريحا فلم يجبه بالتصرف عليهم بالتصريح بغيرهما ولا تخصيص المتن بهما دون غيرهما
على ما هو عادته في امثال ذلك (قوله وجوب اتمام الحج) فيه امران * الاول قال الكوراني
جواب سؤاله قد رتب تقديره ان النقل بالتسرع لا يلزم مع انكم اوجبتم على من افسد الحج

بحديث الصائم المتطوع
امر نفسه ان شاء صام وان
شاء افطر رواه الترمذي
وعنه وقال الحاكم صحيح
الاستناد ويقاس على الصوم
الصلاة فلا تتناولهما
الاعمال في الآية جمع بين
الادلة (وجوب اتمام
الحج) المنذوب (لان نقله)
اي الحج (كفرضية) فانهما
في كل منهما مقصد الدخول
في الحج

النقل قضاء في القابل وألزم المضي في فاسد ما جاب بأن الحج من قبيل المستغنى لأن نقل الحج كفر عنه نية وكفارة اذ لا تعرض في نية الى كونه فرضاً ونقلاً وأيضاً عدم خروجه بالافساد فرضاً أو نقلاً متفق عليه وهذا الزام فيه لأن الحنفية يجوزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم بل بنية النقل وأما الزام باستوائهما في عدم الخروج بالافساد سالم عن القادح اذ لم يقر لوانا المضي في القادح في نقل سواء اه (وأقول) ما ذكره في تقرير السؤال المقدّر خطأ قطعاً ونقطة فاحشة عن تأمل المتن وانما تصديره كما يصرح به عبارة الجواب في المتن ان ما ذكرتم من أن اتتمام المندوب لا يجب ينتقض بوجوب اتتمام الحج المنسوب الى أي الصحيح بدليل أن هذا السؤال على قوله ولا يجب بالشروع وما ذكره من أن المراد بالجواب الزام الحنفية ليس في محله وانما المراد به دفع النقض علينا ورفق بين الزام ودفع النقض فان الثاني يكفي فيه حصول الفرق على قولنا وما ذكره من أن الحنفية يجوزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم بل بنية النقل بخوابه بعد تسليم الاستواء في سائر صفات النية اما أولاً فهو ان ثبت مذهبنا بالدليل وحينئذ ينهض الفرق واما ثانياً فيكفي بالنسبة للصوم اختصاص الممنوع وإن لم يخص بعض اجزائه على أن هذا انما يحتاج اليه لو كان المراد الزام الحنفية كما توهمه اما ان كان المراد دفع النقض علينا فيكفي الفرق على قولنا فليتأمل والامر الثاني قال الزركشي كلام المصنف يقتضي انه لم يخرج عن القاعدة غير الحج لكن استثنى بعضهم أيضاً الاضحية فانهم ساءة واذا بحث لزم بالشروع اه ونظر شيخ الاسلام في هذا الاستثناء (وأقول) ان أريد بقوله اذا بحث تمام الذبح فله وجه النظر أن تمام الذبح تحصل التضحية فلا يتصورهنا وجوب اتتمام بالشروع وان أريد به الشروع في الذبح فله وجه النظر اما منع وجوب الاتتمام واما أن وجوب الاتتمام لدفع تلف المال لا من حيث الشروع في مندوب لكن عدم الاتتمام لا يستلزم التلف على الاطلاق كما هو معلوم فليتأمل والله أعلم (قوله أي التلبس به) قال شيخنا العلامة تفسير الدخول وإشارة الى انه مجاز لان الدخول حقيقة هو الصبر في الجسم اه وقضيته ان التلبس حقيقة وفيه توقف فليتأمل (قوله في وجوب اتتمامهما المشابهة ما فرضهما فيما تقدم) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا العلامة فيه بحث لان التشرية في الحكم بالمشابهة انما يصح مع الاشتراك في علته كما هو منصوص عليه في حد القياس وما تقدم من النية والكفارة وغيرهما ليس علته لوجوب الاتتمام في الفرض ولا من موجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو ما يجمع فيه بلازم العلة أو أثرها وحكمها اذ علة وجوب الاتتمام في فرض الحج انما هو كونه فرضاً وهو ليس بعلة للامور المذكورة والالتبعية حيث كان في الصلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان اه (وأقول) ويبحث قوى طامناظهر لنا قبل اطلاعنا على ابداء شيخنا اباه ويمكن دفعه بان هذا القياس الذي أشار اليه المصنف من قياس الشبه وعاصم له ان نقل الحج فرع تردد بين أصليين أحدهما فرضه والاخر نقل غيره فالجواب كونهما شبيهاً وهو فرض الحج ومن الاجوبة أيضاً ما نقل عن الشافعي رضي الله تعالى عنه ان الحج اختص بلزوم المضي في فاسده فكيف في صحيحه لكن هذا داخل في قول المصنف وغيره فهو مما يقوى ما ذكره المصنف ويدفع البحث المذكور * والثاني قال الكوراني لم بعض الشراح عننا كلام عجيب وهو انه قال لا يتصور لنا نتاج تطوع

أي التلبس به (وكفارة) فانما يجب في كل منهما بالجماع المفسده (وغيرهما) أي غير النية والكفارة كالتقاء الخروج بالقصد فان كلا منهما لا يحصل الخروج منه بفساده بل يجب المضي فيه بعد فساد العبرة كالحج فيما ذكر وغيرهما ليس نقله وفرضه سواء فيما ذكر فالتبعية في نقل الصلاة والصوم غيرها في فرضهما والكفارة في فرض الصوم بشرطه دون نقله ودون الصلاة مطلقاً وفساد الصلاة والصوم يحصل الخروج منهما مطلقاً فارق الحج والعبرة غيرهما من باقي المندوبات في وجوب اتتمامهما المشابهة ففرضهما فيما تقدم

لان الخطاب به هو المستطيع فان لم يحجج فالجحج في حقه فرض عين وان كان قد جحج ففرض كفاية
 وقد ذهل عن أن معنى الاستطاعة المعتبرة من الزاد والراحلة وأمن الطريق إنما هو شرط
 الوجوب بناء على التيسير والتسهيل وذلك لا ينافي أن يحمل عادم هذه الاشياء المشقة ويتبرع بما
 لم يوجب الشارع عليه كافي الصدقة كما اشار اليه أكرم الخلق صلى الله عليه وسلم أفضل الصدقة
 بهذا المقل وان أراد أنه بعد ما شرع فيه يجب عليه فهو أول المسئلة مع أنه لا ينافي التقلية
 بحسب الاصل فان قلت عادم الاستطاعة اذا حضر مكة وكان سالما من الموانع يجب عليه الحج
 قلنا يفرض فيمن حج مرة فان قلت من حج مرة أو أكثر لم يقع حجه تهلايل فرض كفاية بناء على أن
 احياء البيت كل سنة بالحج فرض كفاية قلنا لو سلم دخول مثله في عموم الخطاب بالاحياء
 ينتقض بالصبي المراهق فان حجه نقل بالاخلاق اذ لا يتوجه اليه خطاب وبالجملة الاستدلال
 بان الخطاب هو المستطيع محصور في الفرضين فلا يتصور جحج تطوع غير سديد والله أعلم اه كلام
 الكوراني (وأقول) أراد بعض الشراح الزركشي فانه بعد أن بين المتن بأنه جواب سؤال
 مقدر على الوجه الذي بيناه قال والذي يظهر عدم الاحتياج الى هذا الان الكلام في المنذور
 عينا والحج بخلاف ذلك فانه لا يتصور لنا جحج تطوع فان الخطاب به إنما هو المستطيع فان لم يحجج
 فهو في حقه فرض عين والافرض كفاية فان اقامة شعائر الحج من فروض الكفاية على
 المكلفين وجبت فلا يبقى اشكال في امتناع الخروج منه الاعلى قولنا ان فرض الكفاية
 لا يلزم بالشروع على ما سألنا اه واذا تأملت ما بالغ به عليه ظهر لك ما فيه مما يتعجب منه أيضا
 فقله فهو أول المسئلة لا منفاه الا الجهل بذهب الشافعية اذ لا كلام عندهم في ان غير
 المستطيع اذا تحمل المشقة وشرع وجب عليه الاتمام ووقع عن فرض الاسلام وقوله مع
 انه لا ينافي التقلية بحسب الاصل يقتضي جواز كونه نقلا بحسب الاصل وليس يحجج كيف
 ولا يتصور عندهم تقدم النقل على فرض الاسلام وكلامه فيمن لم يحجج مطلقا كما صرح به سياقه
 غاية الامر انه اذا قدر على المشي سئل له الاقدام لكن هذا لا يصح كون ما يأتي به نقلا بحسب
 الاصل كما زعم جواز * وقوله قلنا لو سلم دخول مثله في عموم الخطاب فيه اشارة الى منع دخوله
 في عموم الخطاب وهو منع باطل لا منفاه الا الحزاف فان كلامهم لا يحتمل عدم دخوله فيه
 بوجه كما هو معلوم لمن له المام به * واما قوله ينتقض بالصبي المراهق فان حجه نقل بالاخلاق اذ
 لا يتوجه اليه خطاب فان أراد به انتقاض قول الزركشي لا يتصور لنا جحج تطوع كما صرح به
 سياقه فهو مردود اما أولان كلام الزركشي في المكلف بالحج كبديل عليه السياق وهو
 البالغ العاقل وبديل عليه قوله فان لم يحجج فهو في حقه فرض عين فان هذا لا يتصور الا في المكلف
 به وقوله على المكلفين أي حتى بالحج بدليل السياق فمرد ذلك على قوله والذي يظهر عدم
 الاحتياج الى هذا ان ثبت جريان الخلاف في نقل الصبي أيضا وأما ثانيا فلان الكلام في نفي
 تطوع يصلح محلا لتعلق هذا الحكم وهو وجوب الاتمام وج المراهق وان كان نقلا لا يأتى
 وصفه بوجوب الاتمام ادلا وجوب على المراهق واما الجمل على أنه يجب على وليه أن يأمره
 باتمامه فتكلف ولا يفتي انه لا معنى لتقييده بالمراهق فان حج الصبي وان لم يراهق فهو مع انه
 تكليف مخالف للظاهر متوقف على ثبوت أن ذلك من محل النزاع وان القائل بوجوب اتمام

التقل يطرده في حق الولي بالنسبة للصبي بل وان لم يصحح ونقل وامثالنا فلان ركشي ان يريد
بقوله ليس لنا حج تطوع أنه ليس لنا حج يقع تطوعا لا فرضا وحيد فقول الكوراني فان حجه نقل
بلا خلاف ان اراد به مجرد ان الاقدام عليه نقل لم يقدر لان الكلام على هذا التفسير ليس
في ذلك وان اراد انه يقع نقلا ولا يقع فرضا بلا خلاف فخرمه بنفيه الخلاف غير صحيح وأنى له بنفي
الخلاف مع انه لما صور جماعة حج النقل بحج العبيد والصبيان والمجانين لان فرض الكفاية
لا يتوجه اليهم رد آخر وان يانه يسقط فرض الكفاية بهم وان لم يتوجه اليهم كما تسقط صلاة
الجنابة بالصبيان ولو مع وجود الرجال قال بعض الفضلاء وهو ظاهر في غير المجانين اما سقوطه
بهم وبالصبيان غير المميزين ففيه نظر اه فاذا وقع هذا الاختلاف بين الفقههاء المتأخرين الذين
لهم غاية الاطلاع على كلام الأئمة ونهاية التقدير فكيف يصح نفي الخلاف الا ان يجاب بانه لم
يقع فرضا بل وقع نقلا لكنه سدمسد القرض واما رابعه فلان استدلاله بانه لم يتوجه اليه
خطاب غير صحيح اذ لا يلزم من عدم توجه الخطاب عدم الوقوع فرضا الا ترى أن من لم يستطع قط
لم يجتنب ولو تكلف وقع عن حجة الاسلام فضلا عن فرض الكفاية الا ان يفرق بأن هذا من
أهل الخطاب في الجملة وقد اتضح بما قررناه انه لا يجتنب الا المستطيع وان وقع نكاح غيره أيضا
فرض وان نكح الحر البالغ العاقل وهو مراد الزركشي على ما هو ظاهر سياقه مختصر
في القرضين وأنه لا يتصور أن يكون تطوعا وأن قول الكوراني ان ذلك غير سديد وان نقض
قول الزركشي لا يتصور لنا حج تطوع بحج الصبي المراهق كما زعم الكوراني غير صحيح لان كلامه
في المكلف كاتين نعم يقتضي به دعواه عدم الاحتياج الى ما ذكره المصنف ان ثبت جريان
الخلاف في نقله وان القائل بوجوب الاتمام يطرده في حق الولي بالنسبة للصبي مع ما في حل كلام
المصنف على ذلك من البعد والتكلف (قوله والسبب ما يضاف الحكم اليه الخ) قال
الكوراني لما ذكر أن الخطاب الوارد من الشارع يكون الشيء سببا وشروطا وما نعا خطاب وضع
أراد ان يعرف المذكورات لعدم دخولها في التكليف وكان الاري أن يذ كر قوله وقد عرفت
حدودها قبل قوله وان ورد سببا ويؤخره عن المباحث المتقدمة المتعلقة بالواجب والقرض
والمندوب والخلاف الذي ذكره ليكون الكلام مرتبطا بعبء مع بعض اه (وأقول)
كان المناسب ان يقول أراد ان يعرف المذكورات لعدم فهمها بما ذكره في التكليف والوضعي
أوبقول لتوقف ايضاح الوضع على معرفتها المتعلقة بها واما قوله وكان الاولى الخ الدال على أن
كلام المصنف لم يرتبط بعبء مع بعض فهو صادر عن قلة التأمل وذلك لان المصنف ذكر قوله
وان ورد سببا الخ عقب بيان أقسام الخطاب التكليفي لغاية الارتباط بينهما لانها قسمان الخطاب
وأخر قوله وقد عرفت حدودها عن قوله وان ورد سببا الخ للتبعية فيه أيضا على حد خطاب
الوضع الذي هو القسم الثاني للخطاب عقب ذكره ثم لما فرغ من بيان أقسام خطاب التكليف
وبيان خطاب الوضع وكان من أقسام خطاب التكليف الايجاب كان مظنة السؤال عن
ترادف الواجب الذي هو متعلق الايجاب القرض لاشتباه معناه فافاد بيان ذلك ثم لما فرغ
من ذلك فاسب بيان ان متعلق التنب الذي هو أحد الاقسام أيضا وهو المندوب هل ينقلب
بالشروع الى قسم الواجب الذي هو متعلق الايجاب ثم شرع في أقسام متعلق القسم الثاني

(والسبب ما يضاف الحكم
اليه) كذا في المستصفي زاد
المصنف لبيان جهة الاضافة
قوله (للتعلق) أي لتعلق
الحكم (به من حيث انه
معرف) للحكم (أو غيره)
أي غير معرف له أي مؤثر
فيه بذاته أو بإذن الله تعالى
أو باعث عليه الاقوال
الاشتمية في معنى العلة أي
حينما أطلقت على شئ معزوا
أولها لاضل الحق تعرض
لهاهنا

من الخطاب وهو خطاب الوضع والحاصل انه ذكر قسمي الخطاب وأقسام القسم الاول ثم
 تعرض لما يتعلق باقسام القسم الاول ثم بين أقسام متعلق القسم الثاني وفي هذا من الارتباط
 والمناسبة ما لا يخفى على ذوى البصائر والتأمل فتأمل (قوله تنبها على أن المعبر عنه هنا
 بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلة) اعترضه شيخنا العلامة فقال لا يخفى أن المعبر عنه بالعلة
 من المعروف أو غيره أخذ عارضا للمعبر عنه بالسبب حيث قيل ما يضاف الحكم اليه لا متعلق
 من حيث هو معرف فكيف يتجدد المعبر عنه بهما اه (وأقول) لا منشا لهذا الاعتراض الا
 اشتباه المعارض بالمعرض وكثيرا ما يقع الخلل بسببه وذلك لان المراد بالمعبر عنه في القياس
 بالعلة هي ذات المعروف لا مفهومه كما أن المعبر عنه هنا بالسبب تلك الذات بعينها والآن أخذ
 عارضا للمعبر عنه هنا بالسبب هو مفهومه لا ذاته فلا اشكال في أن المعبر عنه هنا بالسبب والمعبر
 عنه هناك بالعلة واحد وهو الذات على أن قوله هنا من حيث هو معرف لا يقتضي أخذ المعروف
 عارضا لاحتماله لكونه جزءا كما هو الموافق لما نقله الشارح عن شرح المحصول وقال انه معرف
 لمفهومه فان من جملة اجزائه المعروف فلا بد أن يكون ذاتيا والالم يكن مبينا لمفهومه اذ
 المركب من الداخل والخارج خارج فلي تأمل (قوله الذي هو الحق) فان قيل أى حاجة لهذا
 مع قوله السابق معزوا أولها اهل الحق أجيب بانه لا يلزم من عزوه لاهل الحق أن يكون هو
 الحق (قوله مبين لخاصته) قال شيخنا العلامة المبين عند القوم هي الماهية لكن المبين به قد
 يكون ذاتيا للماهية وقد يكون عرضيا لها وخاصة من خواصها فكان الاولى أن يقول مبين
 للماهية بخاصتها اه وقد يقال بعد التسليم ما المانع من ان المراد بالخاصة الماهية العرضية
 (قوله المعروف للحكم) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال سيأتي أن العلة قد تكون حكما
 شرعيا والمعلول بها أمر حقيقيا كحل الشعر بالنكاح وحرمة الطلاق علة لحياته كالعلة والعلة
 هي السبب كما قال فيرد ذلك على تعريفي المتن والامدى اه (وأقول) حاصله أن قيد المعروف
 للحكم يوجب عدم انعكاس التعريف اذ المعروف للأمر الحقيقي من جملة السبب والعلة ولا
 يصدق عليه المعروف للحكم اذ ليس ذلك الأمر الحقيقي من الحكم وبجواب يمنع انه ليس حكما
 اذ المراد بالحكم هنا هو النسبة والمراد بالامر الحقيقي هنا ثبوت أمر حقيق لموضوعه فهو نسبة
 تامة نحو اهل الأمر ان في قولهم قد يكون المعلول أمر حقيقيا وقولهم
 في التمثيل السابق كحياته نهائيا وجب الاشبهة قبل التأمل والمراجعة والمراد في الاول ثبوت
 أمر حقيق وفي الثاني ثبوت حياته أى له بل لا يتصور ان يراد لذلك اذ حل الشعر وحرمة
 لا معنى بل هو معلول ذات الحياة وبما يصرح بانهم أرادوا ما قلناه تعبير المحصول بقوله فرع اذا
 جوزنا تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فهل يجوز تعليل الحكم الحقيقي بالحكم الشرعي
 ومثاله ان يعلل اثبات الحياة في الشعر بانه يحرم في الطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيا كاليد
 والحق انه جائز الخ اه (وأقول) فقد سمي الحقيقي حكما بقوله الحكم الحقيقي وفسره بالنسبة
 بقوله اثبات الحياة في الشعر وحينئذ فقوله المعروف للحكم متناول المعروف للأمر الحقيقي لانه
 معرف للحكم كاتين والحكم شامل للشرعي والحقيقي ولهذا أطلقه الشارح هنا وفيما يأتي
 في القياس فله دهره ولو تنزلنا عن ذلك كله لجاز ان يقال ان التعريف باعتبار الغالب أو ان

تنبها على أن المعبر عنه هنا
 بالسبب هو المعبر عنه في
 القياس بالهـ كل الزوال
 الجسد والزوال لوجوب
 الظهور والاسكار لحرمة
 النحر وإضافة الاحكام اليها
 كما يقال يجب الجسد بالزنا
 والظهور بالزوال ويجوز النحر
 للاسكار ومن قال لا يسمى
 الزوال ونحوه من السبب
 الوقفي علة فنظر الى اشتراط
 المناسبة في العلة وسبب
 انها لا تشترط فيها بناء على
 انها بمعنى المعروف الذي هو
 الحق وما عرف المصنف
 به السبب هنا مبين لخاصته
 وما عرف به في شرح
 المختصر كالا مدي من
 الوصف الظاهر المنضبط
 المعروف للحكم مبين لمفهومه
 والقيد الاخير للاخترا عن
 المانع

المراد ما شأنه تعريف الحكم وهذا صادق بأنه يعرف غيره أيضا وأهل هذه القنون قد يتسامحون
بمثل ذلك أو أنه للسبب والعلة عند الإطلاق ويدعى أن مادة النقص لا يتناولها الاسم عند
الإطلاق فليتأمل (قوله ولم يقيّد الوصف بالوجودى كفاي المانع الخ) فديطلب الفرق
بينهما من حيث المعنى حيث اعتبر ذلك القيد في المانع دون السبب (قوله أخره الى
هناك) وقوله الآخر الى هنا قال شيخنا العلامة ظاهره أنه استعمل الاقوال مجرور بالحمل
والثاني مرفوع المحل بدلا من محل اسم لامع لا فان محلها مرفوع بالابتداء ولا يصح أن يكون
بدلا من اسم لا وحده لأنه معرفة ولا لا تعمل في المعارف وقوله الآخر الى هنا في معنى
المناسب هذا الموضع فهو معمول به فقد أخرج هنا عن الطريقة فجعلها من الظروف المتصرفه
وفي كونها من الظروف المتصرفه نظروا وقفة اه ما علق عن شيخنا (وأقول) قد صرحوا
بأن هنا من الظروف التي لا تصرف وبأنها تجري عن والى وحيتند فلا اشكال في جبر الاولى بالى
وأما الثانية فلا حاجة الى جعلها بدلا من المبتدأ فان ذلك لا يناسب عدم تصرفها بل يصح جعلها
استثناء مفرغا من ظرف محذوف متعلق بذكرها والمعنى لا محمل لذكرها في محل من المحلات
الا هناك أى في ذلك المحل فهي باقية على ظرفيتها وأما الثالثة فهي ظرف محذوف أى المناسب
ذكره هنا أى ذكره في هذا المحل ثم لما حذف المضاف أى ذكره فصل الضمير واستتر في المناسب
فلم يخرج عن الظرفية أيضا (قوله لأن اللغوى من أقسامه) اعترضه شيخنا العلامة فقال
وقى كون اللغوى من الشرعى منع لأن الشرعى هو متعلق انطاب الشرعى ولا نسلم أن
اللغوى كذلك وليس المراد بقوله والشرط باقى نطاق الشرط لأن المصنف انما يتكلم على ما وقع
في قوله وان ورد سببا وشرطا وما نعا الخ ولو سلم فلا خصوصية للغوى بل العسقل من نحو ان
دخلت الدار فانت طالق مثل اللغوى حيثند والرفى العام أيضا اه (وأقول) هذا اعتراض
ساقط مبني على غير أساس فان المصنف في قوله فان المصنف انما يتكلم على ما وقع في قوله الخ
ممنوع منعا لاشبهه فيه اذ لا دليل عليه ولا داعي اليه ووقع الشرط في قوله وان وقع سببا
وشرطا الخ على وجه خاص لا يقتضى الاقتصار في الحوالة على ما وقع فيه ولا يمنع الحوالة على
وجه أعم فانه يتضمن ما يتكلم عليه مع زيادة الفائدة وأما قوله فلا خصوصية الخ فان أرادنى
الخصوصية باعتبار مناسبة ذلك المحل فهو ممنوع لأن ذلك المحل لبيان التخصيص والتخصيص هو
اللغوى كما قال الشارح هناك في عدم أقسام الشرط ما نصه واللغوى وهو التخصيص الخ ولا محمل
لذكر مسائله الا ذلك المحل كما صرح به هنا وان أرادنى الخصوصية باعتبار مجرد الكون من
أقسام الشرط فهو مسلم ولا يقيد لاننا لم ندع الخصوصية من هذه الجهة وانما ادعيناها من جهة
أن اللغوى ومسائله لا يناسبها الا ذلك المحل كما تقرر بخلاف غيره (قوله المناسب هنا) وجه
المناسبة انه يتكلم على أقسام متعلق خطاب الوضع المذكور في قوله وان ورد يكون الشيء سببا
الخ والذي من متعلقه ليس الا الشرعى (قوله كالمطهارة للصلاة) أى بلوازها اذا المطهارة
لا توقف عليها اذ ان الصلاة أى ايجاد حقيقة لها وهذا مبني على أن الحقائق الشرعية هل تصدق
بالقاسد كالصحيح أو لا تتناول الا الصحيح فان قلنا بالاول احتج لتقدير المضاف أو بالثاني لم يحتج
اليه هذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة (قوله المراد عند الإطلاق) أى فلا يردان منه مانع

ولم يقيّد الوصف بالوجودى
كما في المانع لأن العلة قد
تكون عدمية كما سباني
(والشرط بأن) في يجب
التخصيص أسره الى هناك لأن
اللغوى من أقسامه مخصص
كما في أكرم ربيعة أن جازأى
الجائين منهم ومسائله الاتية
من الاتصال وغيره لا محمل
لذكرها الا هناك ثم الشرعى
المناسب هنا كالمطهارة
للمسألة والاحسان لوجوب
الرجيم (والمانع) المراد عند
الإطلاق وهو مانع الحكم
(الوصف بالوجودى الظاهر
المنضبط)

العلّة والسبب والتعريف لا يشمله فيكون فاسداً (قوله المعروف نقبض الحكم) قال شيخنا
 العلامة نقبض الحكم رفعه لكنه لما أريد به هنا حكم معين ضد الحكم السبب لوصف المانع
 اشعار بخصوصه كحرمة القصاص المراد من نفى وجوبه لاشعار الابوة بما فيصدق حينئذ على
 المانع حدة السبب قطعاً أي ولا يضاف ذلك الصديق اعتباراً وجوبية الوصف في المانع دون
 السبب لانه في السبب أعم فيصدق بالوجود فيختل أي الحد بذلك الآن يلتزم أن المانع سبب
 الحكم ومانع الحكم آخر اهـ وجله قوله لوصف المانع اشعار بخصوصه صفة ثالثة لقوله حكم
 وما أجاب به صحيح ويمكن أن يجاب أيضاً بنوع قوله أريد به هنا حكم معين بل لم يرد به الاجتزاد
 الواقع والنفى وأما الحكم الآخر فاعلمت من دليل آخر على ما أجاب بشأن الابوة من حيث
 نفى وجوب القصاص مانع ومن حيث أثبت حرمة سبب وعلى ما قلناه هي نفى الوجوب
 وأما ثبوت الحرمة فبالدليل الذي أثبتنا اذ لم يكن هناك قتل فليست (قوله فلا يكون ابنه
 سبباً في عدمه) أو رد عليه شيخنا العلامة ما لم يزل الفضلاء تلهج به فقال قد يعترض هذا بأن
 السبب في عدمه هو القتل الذي هو قوله لا الابن فلا يفتض ذلك حكمه اهـ (وأقول) جوابه أن
 المراد هنا السبب البعيد فان الولد سبب بعيد في القتل اذ لو لم يتصور قتله اياه فله مدخل في
 القتل لتوقعه عليه (قوله أمر اضافي) أي لانها نسبية يتوقف تعاقبها على نسبة أخرى وذلك
 معنى الاضافي (قوله واطلاق الوجود على الابوة الى قوله نظرا الى انها ليست عدم شيء وان
 قال المتكلمون الاضافيات أمور اعتبارية لا وجودية) قال في شرح القاصدي في بحث اليقين
 قبل العدوى المعدوم وقيل ما يكون عدماً مطلقاً أو مضافاً كما مع وجودي كعدم البصر عما من
 شأنه وغيره مركب كعدم قبول الشكر وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث
 لا يقبل الشكر والوجودي بخلافه فهو الموجود أو الموجود مطلقاً أو مضافاً وما لا يدخل في
 مفهومه العدم والعبرة بما عني دون اللفظ حتى ان العمى عدوى والاغمى وجودي اهـ قال
 شيخنا العلامة نقول الشارح نظرا الى أنها ليست عدم شيء أي ولاداخل ذلك أي العدم في
 مفهومها إشارة الى اطلاق الوجودي عليها بالمعنى الذي هو القول الثالث (وأقول) هو حسن
 غير ان فيه بحثاً من جهة أن كلام الشارح على طريق الفقهاء ونحوهم المخالف لطريق
 المتكلمين كما هو مرجح صريحه فكيف يقيمه بما ذكره المتكلمون ويجعله إشارة الى قول
 ذكره مع ان توافق الطريقين في ذلك غير لازم ثم قال شيخنا وقوله اعتبارية لا وجودية يعني على
 القول الأول وهو أن الوجودي بمعنى الموجود اهـ (وأقول) في التخصيص بالقول الأول مع
 امكان الثاني أيضاً بحيث لا يمتنع فليست امل واعلم أن للاعتباري معنيين ما يكون له تحقق في نفس
 الامر مع قطع النظر عن اعتباره معتبر لكنه ليس له وجود في الخارج كالامكان وما يكون
 تحققه باعتبارنا ولو قطع النظر عن اعتبارنا لا يكون له تحقق والله أعلم (قوله اما مانع السبب
 والعلّة) أقول هذا كقوله السابق المراد عند الاطلاق الخنيدل على انه خارج عن التعريف وقد
 صرح شيخ الاسلام جواباً عن كلام نقله عن الزركشي بأنه خارج بالقياس الأخير وقد ينظر في
 خروجه بأنه يعرف عدم السببية المستلزم اعدام الحكم لاشتراط الاطراد والانعكاس في العلّة
 فهو معرف نقبض الحكم بواسطة تعريفه لنقبض السببية فان قلت الاستلزام ممنوع بل واز

المعرف نقبض الحكم أي
 حكم السبب (كلا بوجه في)
 باب (القصاص) وهي كون
 القاتل أباً القاتل فانها مانعة
 من وجوب القصاص السبب
 عن القتل لحكمة وهي ان
 الاب كان سبباً في وجود ابنه
 فلا يكون ابنه سبباً في عدمه
 واطلاق الوجود على الابوة
 التي هي أمر اضافي صحيح عند
 الفقهاء وغيرهم نظرا الى
 أنها ليست عدم شيء وان
 قال المتكلمون الاضافيات
 أمور اعتبارية لا وجودية
 كما سيأتي تفصيله في وان
 الكتاب اما مانع السبب
 والعلّة ولا يذكّر الا مقيداً
 بما حده انفساً في مجت
 العلّة

التعليل بعلمين ومانع أحدهما لا يكون مستلزما لتعريفه عدم العلم به لأنه إذا عرف انتفاء
سببية أحدهما لا يلزم منه انتفاء الحكم بل وإن كان يوجب بالعلم الآخر قلنا أما أولنا فتعليل
باعتين ما دل على أن العلم أحدهما لا يعينه فالمانع للعلمية هو المانع لعلمية أحدهما لا يعينه فمانع
أحدهما بخصوصه ليس مانع العلم بالحقيقة ومانع أحدهما لا يعينه يستلزم أنه معرف فقبض
الحكم لأنه إذا اتفق سببية أحدهما لا يعينه أي القدر المشترك اتفق سببية كل منهما ما فينتفي
الحكم وأما ثانياً فأنورد الاعتراض على منع التعليل بعلمين الذي صححه المصنف كما سبق أي وأما
ثالثاً فأنورد فيما إذا لم يكن العلم واحدة ويمكن دفع ذلك كله بأن المراد المعروف ابتداءً بلا
واسطة كما هو المتبادر (قوله والصحة الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال جرى على مقتضى
ما سبق من أن الصحيح وقابله من أقسام متعاقب خطاب الوضع وذلك بمنوع قال العضد تابعاً
لابن الحاجب إلى آخر ما كلف من العضد في تأييد هذا المنع وجوابه أما أولاً فلا يخفى أن
يجوز مخالفة المصنف العضد كإبن الحاجب لا يصح الاعتراض به عليه إذ قول عالم لا يكون
يجزده حجة على عالم آخر خصوصاً والمصنف مع من يثبت كنهه في هذا الفن وعلو كعبه فيه وسعة
اطلاعه على قواده وخواقبه تأنر عن إبن الحاجب واطلع على كلامه بحيث صار نصب
عينه كيف لا وهو مشروحه فمخالفة الابدان قوى عنده وأما ثانياً فاجزء ما ذكره المصنف من
معنى الصحة لا يلزم جريانه على مقتضى ما سبق إذ لم يصرح بأن معرفة الموافقة بالتوقيف من
الشارع بل كلامه صالح لكونها مجرد العقل فلا يكون مخالفاً لما قرره العضد كإبن الحاجب
فيم إذا ضم ما ذكره هنا إلى ما قدمه بقوله وإن ورد الخطاب بكون الشيء صحيحاً أشكل لأنه إذا
كانت الصحة الموافقة كل معنى قوله وإن ورد الخ وإن ورد الخطاب بكون الشيء موافقاً فيلزم
اعتبار ورود الخطاب بكون الشيء موافقاً فتكون الموافقة أمراً توقيفياً فيما قاله العضد
كإبن الحاجب ويشكل في نفسه فإن الظاهر عدم ورود الخطاب بالموافقة اللهم إلا أن يراد
وروده بذلك ولو بالقوة وإن وروده بالمعنى بركات في الصحة في قوة ورود بانماجهما موافق
للشرع أو يدعى ثبوت نصريح من الشارع بأن الموافقة في مواضع الصحة (قوله وقوعاً) الغرض
بيان المعنى لا اعتبار خصوص التميز فلا ينافي أنه بقى عن ذلك تقدير مضاف إلى الفعل المقدر
أي موافقة وقوع الفعل الخ (قوله لاستجماعه ما يعبه بغيره شرعاً الخ) اعترضه شيخنا العلامة
فقال تنفي الموافقة به يقتضي انتفاء ما عن صلاح من ظن أنه متطهر ثم تبين له حديثه فمتفق صحته
على هذا القول رسي بأننا صحة عليه اه (وأقول) هذا الاعتراض لا ينبغي أن يكون إلا
مهما لأن الظهارة المعبرة شرعاً في الصلاة أعم من المشقة والمظنونة بالمعنى التي تحريه
فدعوى الانتفاء المذكورة غير صحيحة قطعاً ومن ذلك صلاة فاقد الطهورين فهي صحيحة
لاستجماعها ما يعتبر فيها شرعاً إذا الظهارة ما قطعاً غيره معتبرة فيها اذهى انما تعتبر عند القدرة عليها
وصلاة مريض غير القبله انعقد من وجهه إليها إذا لا استقبال يستدغمه بغيره (قوله)
بخلاف ما لا يقع الاموافقة للشرع لم يقل وبخلاف ما لا يقع الأشخاص الظاهر وأنه لا يكون
صحيحاً وكلامه هنا انما هو في الصحة وسأقي الكلام على البطالة (قوله ليست من معنى الصحة
الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد يرد هذا ما سأل أي في مسئلة التقيد في أصول الدين من

(والصحة) من حيث هي
الشاملة لصحة العبادة والصحة
المعقود (موافقة) الفعل
(أدى الوجهين) وقوعاً
(الشرع) والوجهان موافقاً
الشرع ومخالفته أي الفعل
الذي يقع تارة موافقاً للشرع
لاستجماعه ما يعتبر به شرعاً
وتارة مخالفاً لا انتفاء ذلك
عبادة كان كالملااة وعقدا
كالبيع الصحة موافقته
للشرع بخلاف ما لا يقع
الاموافقة للشرع كعرفة
الله تعالى إذ لو وقعت مخالفة
له أيضاً كان الواقع جهلاً
لامعرفة فإن موافقته الشرع
ليست من معنى الصحة فلا
يسمى هو صحيحاً فصحة
العبادة

اطلاق الصحة على الايمان نقيا واثباتا وتخصيص البطلان بخالفة ذي الوجهين كما يأتي على ذلك
 أظهر بطلانا قال تعالى وزدني الباطل ان الباطل كان زهوقا قال الزمخشري الباطل الشرك اه
 (وأقول) لا يشتهر على عاقل ان هذه الاسامي اصطلاحية وانه لا يعترض على وضع باعتبار وضع
 آخر وانه لا يكفي في مادة النقص مجرد الاحتمال بل لابد من صحة ثبوتها وكثيرا ما يكفي شيئا فيها
 بمجرد الاحتمال وذلك من المردود عند العلماء والمتروك بين الفضلاء وحينئذ فالجواب اما عن
 الاول فهو واننا انسلم ان اطلاق الصحة على الايمان نقيا واثباتا باعتبار هذا الاصطلاح بل واز
 أن يكون مجازا أو باعتبار اصطلاح آخر سلمنا لكن معنى الصحة باعتبار هذا الاصطلاح
 موجود فيه وافرقت ظاهر بين الايمان والعرفه لان معرفة الله تعالى وهي ادراكه على ما هو به
 لا تكون الاموافقة بخلاف الايمان فانه عبارة عن تصديق مخصوص أي التصديق بجملة
 أمور مخصوصة بشروط مخصوصة فهو ذو وجهين لانه تارة يستجمع ما يقتضيه شرعا فيكون
 موافقا للشرع وتارة لا يستجمع ذلك فيكون مخالفا له فلا اشكال في وصفه بالصحة وليس ما يأتي
 مخالفا لما هنا وكان معنى الاعتراض ظنه أن المراد معرفة الله تعالى هنا هو الايمان وهو ممنوع
 فان قيل قد اعتبر في الموافقة كونه فعلا كما يفصح به كلام الشارح والايان ليس بفعل قلنا
 المراد بالفعل في أمثال هذه المباحث ما يشمل الاعتقاد كما حقق في الكلام على تعريف الحكم
 بأنه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف فان قلت يجب أيضا أن الكلام في صحة العبادة والعقد
 دون غيرها كما يدل على ذلك اقتصار الشارح على قوله الشاملة لصحة العبادة وصحة العقد وعلى
 قوله عبادة كان كالصلاة أو عقدا كالبسيع والايان ليس عبادة كما صرح به غير واحد كشيخ
 الاسلام في شرح المنفرجة حيث قال والطاعة غير القرية والعبادة لانها امتثال الأمر والنهي
 والقرية ما تقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه والعبادة ما تعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود
 فالطاعة توجد بدونهما في النظر المؤدى الى معرفة الله تعالى اذ معرفته انما تحصل بتمام النظر
 والقرية توجد بدون العبادة في القرب التي لا تحتاج الى نية كالعتق والوقف اه قلت فيه نظر
 اما ولا فلان الظاهر ان الشارح لم يرد بالعبادة هذا المعنى والالزم خروج الوقف والعتق
 ونحوهما وهو بعيد واما ثانيا فلان اقتضار الشارح المذكور في الموضوعين ليس صريحا في
 ارادة التخصيص بالعبادة والعقد قلنا بل واماعن الثاني فهو اننا انسلم ان اطلاق الباطل على
 الشرك في الآية الشرعية به هذا الاصطلاح بل واز أن يكون مجازا أو بالمعنى اللغوي
 أو باصطلاح آخر قلنا بل (قوله أخذ اعماذ كر) قال شيخنا العلامة أي ما خذوا حال مقدمة
 على صاحبها وليس مفعولا من أجل اه أي افقد شرط المفعول لاجله كما يعرف بالتأمل (قوله
 أي اغناؤها عنه) دفع المات وهم من المتقين ثبوت القضاء ثم سقوطه فيمن أن المراد أن يكون
 على وجه يمنع ثبوته (قوله بمعنى أن لا يحتاج الى فعلها ثانيا) هو بيان معنى اغنائها واعتراضه
 شيخنا العلامة بأن المطابق لاغنائها هو أن يقول أن لا يجوز لأن الاحتياج وصف المكلف
 وعدم الاحواج وصف العبادة الموصوفة بالاغناء اه (وأقول) غاية الامر ان هذا تفسير
 للاغناء بلازمه ومثله جاز يشاع ذائع فلا اشكال فيه بوجه على أن الاحتياج توصف به العبادة
 أيضا بأن يضبط يحتاج بفتح المثناة الفوقية أي بأن لا يحتاج العبادة في انراجها عن عبادة

أخذ اعماذ كر موافقة العبادة
 ذات الوجهين وقوعا التبرع
 وان لم تسقط القضاء (وقيل)
 الصحة (في العبادة اسقاط
 القضاء) أي اغناؤها عنه
 يعني أن لا يحتاج

التكليف به الا يقال اسناد الاحتياج اليها بهذا المعنى مجاز لا ناقة قول واسناد الاسواق اليها
 مجاز ايضا (قوله الى نعمها ثانيا) أي ولو في الوقت فالقضاء هنا بمعنى مطلق الفعل ثانيا لا بالمعنى
 الآتي كما يتوهم (قوله كصلاة من ظن انه منطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحا على الأول
 دون الثاني) عبارة الزركشي وبها على القولين صلاة من ظن انه منطهر ثم تبين له حدثه فعند
 المتكلمين وقعت صحيحة بالنسبة الى ظن المكلف وعند الفقهاء هي باطلة وأشار بعضهم الى أن
 النزاع لفظي والاحكام متفق عليها وجرى عليه القرافي قال لانهم اتفقوا على انه في صلته
 المذكورة موافق لامر الله وانه يثاب عليها وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يتبين حدثه ويجب
 اذا تبين ولكن خلافهم في لفظ الصحة هل وضع لما وافق الامر سواء وجب القضاء أم لم يجب
 اولم يمكن أن يقع قضاء وليس كذلك بل الخلاف معنوي والمتكلمون لا يوجبون القضاء
 ووصفهم اياها بالصحة صريح في ذلك فان الصحة هي الغاية من العبادة ولا يستلزم هذا
 قلنا نعم في القديم مثله فيما اذا صلى بنحو لم يعلم انه لا يجب القضاء نظر الموافقة الامر حال
 التلبس وكذا من صلى الى جهة ثم تبين الخطا في القضاء قولان للشافعي بل الخلاف بينهم مفرغ
 على الامر وهو ان القضاء هل يجب بالامر أو بمجرد دفعه على الأول بنى الفقهاء قواهم انها سقوط
 القضاء وعلى الثاني بنى المتكلمون قواهم انها موافقة الامر فلا يوجبون القضاء ما لم يرد نص
 جديده اه وقضيته ان ما اشتهر في القروع أن القضاء بأمر جديدي ليس قول الفقهاء بل قول
 المتكلمين (قوله التي هي أخذنا مما تقدم موافقة الشرع) أو رد عليه شيخنا العلامة فقال
 هذا التعريف يرد على عكسه الطلاق في الحيض فانه صحيح غير موافق للشرع فان قبل الطلاق
 حل لا عقد قلت فيرد على التعريف المتقدم اطلاق الصحة فليتنا مل اه (وأقول) تأملنا فعلنا أن
 هذا اليراد لم ينشأ الا عن سوء وذلك لان المراد بموافقة الشرع اجتماع ما يعتبر فيه شرعا كما
 صرح به الخارج وحاصله اجتماع أركانه وشروطه والطلاق في الحيض قد استجمع ما يعتبر
 فيه شرعا من كونه صادرا من زوج مكلف الى آخر ما فصله الفقهاء من الامور والمعتبر فيه وما
 خلو من الحيض فلم يعتبر فيه لاركا ولا شرط وان كان واجبا في نفسه وفرق كبير بين ما يعتبر في
 الشيء بأن يكون ركاه أو شرطافيه وما يجب معه من غير اعتبار فيه كذلك والحاصل ان هنا
 أمرين حل الطلاق والاعتداد به والخلو عن الحيض معتبر في حله لا في الاعتداد به كما ان
 الصلاة لم يعتبر في الاعتداد بها اجتناب غصب سترتها ومكانها وان اعتبر بذلك في حلها (قوله
 فالصحة منشأ الترتيب الخ) أو رد شيخنا العلامة ان في كلام المصنف تناقضا لانه جعل الاتر
 مبدئا عن الصحة كما هو قضية البناء في قوله وبصحة العقد وجهه مبيح عن العقد كما هو قضية
 اضافته اليه اذ لا معنى لاثرائه الا ما يترب عليه ويتسبب عنه ثم أجاب بأن الصحة هي السبب
 والمؤثر حقيقة ولما كانت صحة العقد تعدد معه كالشيء الواحد أضف الاثر اليه مجازا شائعا
 اه (وأقول) يجاب ايضا اما لا فيجمع ما جى عليه هذا اليراد من أن اضافة الاثر الى العقد
 تقتضي انه مسبب عنه بل قد يكون معنى تلك الاضافة مجرد تبعية ذلك الاثر للعقد في الحصول
 وان كان السبب شيئا آخر اذ لا يمنع أن يكون الشيء سببا في تبعية أحد أمرين للآخر فمضى ان
 نحو حل الاتقاع أثر للعقد مجرد انه يتبعه في الحصول وان كان سبب التبعية هو الصحة وحقق

الى فعلها ثانيا بما وافق من
 عبادة ذات وجهين الشرع
 ولم يسهط القضاء كصلاة من
 ظن انه منطهر ثم تبين له حدثه
 يسمى صحيحا على الأول دون
 الثاني (وبصحة العقد) التي
 هي أخذنا مما تقدم موافقة
 الشرع (ترقب أثره) أي أثر
 العقد وهو ما شرع له العقد
 كحل الاتقاع في البيع
 والاسقاع في النكاح
 فالصحة منشأ الترتيب
 لا نفسه كما قبل قال المصنف

فلا اشكال مطلقا وهذا في غاية الظهور واما ثانيا فيجوز أن يكون السبب التام مجموع العقد
وصحته أو العقد بشرط صحته فكل منهما سبب ناقص أو أحدهما شرط في سببية الآخر وحينئذ
فلا يتوهم تناقض هناك لان إضافة الاثر الى العقد باعتبارانه سببه في الجملة ودخول البناء على
الصحة لسميتها أيضا في الجملة أو لاشتراطها في سببية العقد وشرط السبب سبب في الجملة قطعا
فليتأمل (قوله بمعنى انه حيثما وجد وقوله لا بمعنى انها حيثما وجدت) اعترض ذلك شيخنا
العلامة حيث قال لا ريب في أن كلاما من الترتيب والصحة من الامور الاعتبارية التي ولا وجودها
في الخارج فالوجود المستند اليها في كلام الشارح ان كان الخارج كما هو ظاهر ولم يصح وان
كان الذهني فان المتكلمين لا يثبتونه وان أثبتهم الحكماء (وأقول) لم ينشأ هذا الاعتراض
الا عن غفلة أو وقع فيها حب الاعتراض وحبك للشيء يعني ويصم وذلك لان اقتران المشهور بأن
الامر الاعتباري له معنيان أحدهما ماله تحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتباره معتبر
الا انه ليس من جملة الاعيان والاخر ما يكون حقيقة باعتبار الاعتبار ولو قطع النظر عن الاعتبار
لم يكن له تحقق وان الخارج أيضا له معنيان أحدهما ما يرادف الاعيان والاخر خارج النسبة
الذهنية وهو معنى الواقع ونفس الامر وهو أعم من الاول كما هو ظاهر ومعنى كون الشيء
موجودا في الخارج بمعنى الاول انه من جملة الاعيان المحسوسة ومعنى كونه موجودا في
الخارج بمعنى الثاني انه متحقق في حد نفسه من غير توقف على اعتباره معتبر وان لم يكن من
جملة الاعيان اذا علمت ذلك علمت أن اعتراض شيخنا بما ذكره من الهباء المنثور اذ لا يثبت على
عقل ان كلاما من الصحة ومن الترتيب من الامور الاعتبارية بالمعنى الاول للاعتباري لانهما
أمران متحققان في حد أنفسهما لا يتوقف حقيقةهما على اعتبار معتبر وبما من الامور
الاعتبارية بالمعنى الثاني لما ذكره وان كلامهما من الموجودات الخارجية بالمعنى الثاني للخارج
لما تبين انهما متحققان في الواقع ونفس الامر وان لم يكونا من جملة الاعيان فان أراد الشيخ
بالاعتبارية فيما ادعاه من أنهم من الامور الاعتبارية المعنى الثاني للاعتبارية فهو غير صحيح
لما تبين أو المعنى الاول لها فقولنا ان كان الخارج الخ قلنا فختارنا ان الخارج الخ قوله لم يصح قلنا ان
أردت الخارج بمعنى الاول سلمنا قولك لم يصح الا أن الشارح لم يرد هذا المعنى فلا ريبه حينئذ
لهذا الاعتراض وان أردت الخارج بمعنى الثاني فقولك لم يصح غير صحيح وقد صرحوا بأن
النسبة الخارجية مع كونها من الامور الاعتبارية كما صرحوا به أيضا من الموجودات الخارجية
بالمعنى الثاني للخارج ولنا أن فختارنا ان المعنى قوله فان المتكلمين لا يثبتونه قلنا لا يصح هذا التقى
على اطلاقه فقد أثبتهم كغيرهم كما صرحوا به في شرح المقاصد وكفى بهم سندا للصحة التعبير
بالوجود بل لو فرض أنه لم يثبت أحد منهم كفى البناء على قول الحكماء وانما ذكرنا اختصارا للشو
الثاني مجازا لكلامه وما دل عليه من انه لو قال المتكلمون لصح الوصف بالوجود والا فهذا
لا يناسب المقام اذ ليس الكلام في تبعية أحدهما للآخر في ذهن بل في الخارج على أن لزوم
أحدهما للآخر في ذهن غير مسلم كما لا يخفى بأدنى تأمل (قوله كما لا يقدح في سببية ملك
النصاب) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد يفرق بينه وبين صحة العقد بأنه مستمر الوجود حال
وجود الشرط وهي حالة انعدام المانع من عدمه لانعدام موصوفها فيبقى يكون السبب

بمعنى انه حيثما وجد فهو
ثاني عنها لا بمعنى انها حيثما
وجدت نشأ عنها حتى يرد
البيع قبل انقضاء الخيار
فانه صحيح ولم يترتب عليه
اثره وتوقف الترتيب على
انقضاء النصاب المانع منه
لا يقدح في كون الصحة
منشأ الترتيب كما لا يقدح في
سببية ملك النصاب لوجوب
الرتبة وتوقفه على حلول
الحول وقدم الخبر على
المبتدا

المعروف بالحكم بجهة وجوده معرقا وهو معدوم اه (واقول) يكفي في كون السبب معرقا بجهة
وجوده وجوده في أحد الأزمنة وقد وجدنا فيما مضى وعرف بذلك الوجود الماضي قوله
بجهة وجوده قلنا ولو في الجملة وقوله معرقا وهو معدوم قلنا هذا ممنوع وانما عرف باعتبار
وجوده السابق بل نقول لم يعرف السبب هنا إلا بجهة وجوده حال وجوده وتحقيقه ان العقد
الصحيح حال وجوده قد دل على أن أثره يقع بعده متصلا به حيث لا خيار ومنفصلا عنه بالخيار
عند وجود الخيار لان الشارع جعله أمارة على وقوع أثره بعده كما أنه جعل الخيار أمارة على
تأخر الأثر مادام أنما لا فقد علمنا بوجود العقد الصحيح حال وجوده ان أثره يقع بعده وعلمنا
بوجود الخيار ان ذلك الأثر متأخر مادام الخيار باقيا فإذا انقطع الخيار علمنا ثبوت الأثر بفضية
دلالة العقد الصحيح حال وجوده فلم يعرف السبب هنا إلا بجهة وجوده حال وجوده لا حال عدمه
فتأمل فانه حسن دقيق واعلم اننا لو قلنا ما قاله المصنف من التوجيه على المنع والقياس الذي
ارتكبه على السند وكان متراضا ادعى ان توقف الترتيب على انقضاء الخيار يتدرج في كون
الصحة منشأ الترتيب فبذمه المصنف وأسند بمسألة الزكاة لكان عدم تأخير هذا القرف في غاية
الوضوح لان غاية حينئذ ابطال السند الغير المساوي وذلك لا يقيس كما تقر في محله (قوله)
أي أن له الاختصار فيما يليهما اعترضه شيخنا العلامة بأنه لم عليه العطف على معمولي عاملين
مختلفين وعلى منه الجمهور اه وقال الكمال قوله لينا أن له الاختصار أي لا فائدة المحصر أيضا
كما ظنه في منع الموانع اذ هو مستفاد ههنا من تقديم المبتدأ أيضا اه (واقول) اما اعتراض
الشيخ بخوابه اما أولا فلان لم لزوم العطف المذكور وذلك لاننا أن نجعل هذا العطف من
قبل عطف الجمل بأن يقدر الظير وهو الجار والمجرور رأى بصحة بعد العاطف لتمام الجملة المعطوفة
لان التفسير يجوز حذفه لقريضة وهي هنا ذكر نظيره في الجملة الاولى أي بصحة العقد ترتب أثره
ويزيد ذلك أن الجمل هو في صور الامتناع قدر والجار يضرع عن الامتناع لانه يجوز حذف
الجار وابقاء عمله اذا دل عليه دليل كتقدم ذكره في تلك الصور فالتقدير في قوله في الدار زيد
والحجرة عمرو أي وفي الحجرة عمرو فيكون من عطف الجمل وعبارة الرضى وخمس أي سيوية
والقراء المانعان بضم ان الجار في كل صورة توهم العطف على عاملين نحو قوله ما كل سوداء
ثمرة ولا بيضاء شحمة أي ولا كل بيضاء وقوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيوية
والذين ألح أي فجعل له للذين كسبوا الخ عطف على جملة للذين أحسنوا الحسنى وزيادة
واذا جوز حذف الجار اذا دل عليه دليل كان قياسه ان يجوز حذف الجار والمجرور واذا دل
عليه دليل بل ان جعلنا الجار في كلامهم على الجنس الشامل للواحد والآخر مثل ما نحن فيه
وكان من أفراد ما ذكره لاستعماله على جارين أحدهما الباء الجارة لصحة والثاني صحة الجار
للمباداة واما ثانيا فلان لزوم العطف المذكور لكن يكفي في صحته في مثل ما نحن فيه ان يخرج
على قول قال به الانقراض والكسائي والقراء والزجاج كما نقله عنه في المفتي واعتمد ابن
المجايب في كافيته حيث قال واذا عطف على عاملين مختلفين لم يجوز حذف القراء الا في نحو في
الدار زيد والحجرة عمرو اه واما ما ذكره الكمال فقبه أمران الأول أن استفادة المحصر من
تقديم المبتدأ أي الاتساق استفادته من جهة أخرى فيجوز أن يقصد المصنف بتقديم الخبر ان

لينا أن له الاختصار فيما
يليهما والاصل وترتيب أثر
العقد بعينه وعند التقديم
غير الضمير بالطاهر والعكس

بصير الحصر مستعدة اذا من جهتين اهتما بما بذلك الحكيمة لا يقال هذا لا يناسب قوله ان التقديم
 لا فائدة الحصر لانه يقتضي توقف الحصر عليه لاننا نقول هذا ممنوع بل وازان يريد ان التقديم
 لا فائدة الحصر من ذلك الجهة أيضا * والثاني ان وجه استفادته من التقديم أيضا كانه عموم
 المبتدا وخصوص الخبر كما في الآية من قريش والكرم في العرب (قوله ان التقديم مرجع الضمير
 عليه) قال شيخنا العلامة هذا التقديم للمرجع غير لازم لانه مع التأخير متقدم رتبة وهو كاف
 في الجواز اه (وأقول) اعلم ان هناك مستلذين احدهما ان يلتبس الخبر المتقدم بضمير المبتدا
 المؤخر نحو في داره زيد وهذا جائز قال ابن مالك اجاعا ونازع أبو حسان في دعوى الاجماع بما رآه
 عليه به والثانية ان يلتبس الخبر المتقدم بضمير ما أضيف اليه المبتدا المؤخر نحو في داره قيام زيد
 وفي جواز هذا خلاف وقضية كلام ابن مالك أن الجمهور على المنع فانه اقتصر على نقل الجواز
 عن الاخفش حيث قال في تسهيله ويجوز في داره زيد اجاعا وكذا في داره قيام زيد وفي دارها
 عند هند عند الاخفش اه أسكنه نوقش بأن المنقول عن البصريين هو الجواز كالأخفش
 بخلاف النكويين فانهم على المنع ولا يخفى ان ما نحن فيه من صور المسئلة الثانية لان الكلام
 في ان الاصل الذي هو قولنا وترتب أثر العقد يصحته لوقدم الخبر فيه الذي هو الجار والمجرور ومن
 غير تغيير الضمير بالظاهر وبالعكس بأن قبل وبصحته ترتب أثر العقد لم يتقدم مرجع الضمير
 ولا يخفى ان قولنا وبصحته ترتب أثر العقد نظير قولك في داره قيام زيد اذ لا فرق كما هو ظاهر بين
 اضافة المبتدا الى مرجع الضمير كما في هذا المثال واضافة الى مضاف الى مرجع الضمير كما في
 نحن فيه يجامع ان رتبة التقديم انما هي للمبتدا بالاصالة وأما ما أضيف المبتدا اليه بواسطة
 أو غيرها فاستحقاقه التقديم انما هو بالتبعية للمبتدا لكون المضاف والمضاف اليه كالشيء
 الواحد بل هذا امر ادهم قطعاً وحيث يتضح كل الانصاح فساد اعتراض الشيخ لانه ان أراد ان
 كفاية تقدم المبتدا رتبة هنا في جواز تقدم الضمير على مرجعه متفق عليها فهو غير صحيح لما تقرر
 من الخلاف في جواز ذلك وان سلم الاختلاف فيما رزحه الاعتراف بحسن ما صنع المصنف لان
 فيه احترازاً عن الوقوع فيما منعه الكوفيون بل الجمهور على ما اقتضاه كلام ابن مالك اذ
 لا شبهة لعاقلي في استحسان ارتكاب الامر المتفق على جوازه والاحتراز عن الامر الممتنع ولو
 على قول وعما لا أشك فيه ان الشيخ لم يستحضر الفرق بين المستلذين ولا يميز احدهما عن الاخرى
 فلذا قال ما قال على اننا لو قطعنا النظر عن الاختلاف في المسئلة لم يسمع الاعتراض أيضاً لان
 تقديم المرجع أولى وان جاز خلافه حيث لا مانع لانه الاصل فالمحافظة على التقديم اذ كان
 لا توقف الجواز عليه حتى يرد ما قاله الشيخ وكأني وقع في خاطره ان الشارح عبر بذلك وأنه
 مراده فبادر الى هذا الاعتراض (قوله والعبادة اجزاؤها) اعترضه شيخنا العلامة فقال قال
 ابن الحاجب الاجزاء الامتنال وهو كما مر الاتيان بالأمور به على وجهه فهو موافقة للعبادة
 الشرع التي هي صحتها فاجزاء العبادة صحتها لا تأتي عنها كما يقتضيه المتن وصرح به الشارح
 فليشأمل اه (وأقول) نأملنا فعلنا ان فساد هذا الاعتراض مما لا يخفاه به على أحد وذلك لان
 حاصله رد ما قاله المصنف بمجرد مخالفة ما قاله ابن الحاجب مع قطع كل عاقل بان كلام المصنف
 والشارح غير مقلدين لابن الحاجب ولا نال عنه وبأنه اطاع على ما قاله وخالفه عن قصد وبعدم

للتقدم مرجع الضمير عليه
 (و) بحجة (العبادة) على
 القول الرابع في معناها
 (اجزاؤها) أي كفايتها في
 سقوط التعبد أي الطالب
 وان لم تسقط القضاء (وقيل)
 اجزاؤها (اسقاط القضاء)
 اكتملت على القول الرابع
 فالعبادة منشأ الاجزاء على
 القول الرابع في ما مر اذ
 له على المرجح في ما مر اذ
 (ويختص الاجزاء بالطلوب)
 من واجب ومندوب

استناع مخالفة ابن الحاجب وأنه لم يقم عقل ولا نقل بامتناع مخالفة تصور ما من مثل المصنف مع ما له من الباع الواسع في الاحاطة به. هذا الفن وتحقيقه وكثرة استدراكه فيه على ابن الحاجب وقدره لا ينحصر كلام الاصوليين فيما ينقله أو يقرره وخصوصا مع عدم اتيان الشيخ بما يريح ما قاله ابن الحاجب أو يضعف ما قاله المصنف ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن عثراتنا لا يتجاوزها إلى العقد (فيه أمران) الأول قال شيخنا العلامة أنه إشارة إلى أن القصر أضيق لاحقيق ١٠ وقضيته أن ما عدا العبادة والعقد يتصف أيضا بالاجزاء والثاني أن في إطلاق مقابلة العبادة بالعقد وقصة فإن العقد قد يطلب وجوبا أو نذرا فيكون عبادة إلا أن يراد بالعبادة ما أصل وضعه التعبد لا ما ينظر إليه ذلك كالعقد (قوله والمعنى الخ) قال شيخنا العلامة إشارة إلى أن هذا القصر من قبيل قصر الصفة على الموصوف (قوله وتصف به العبادة) اعترضه شيخنا العلامة فقال هذا أخص من مدعى المصنف لأن مراده اختصاص لفظ الاجزاء بالعبادة سواء كان بالاثبات فتصف هي بعبادة أو لا فلا ويشهد له قول الشارح فربما فاستعمل الاجزاء فتأمل اه (وأقول) تأملناه فوجدنا منشاء حمل الاتصاف في قول الشارح فتصف به العبادة على الاتصاف في الاثبات وذلك ممنوع وغير لازم بل المراد به أعم من الاثبات والنفي كما يصرح به قول الشارح ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره ما لم يحصل ان العبارة صالحة للاثبات والنفي مع وجود القرينة الواضحة على ارادة ذلك ومثل ذلك مما لا غبار عليه وبه تسقط دعوى الاخصية فتأمل اه (قوله فهو مخالفة الفعل الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال يرد على طرده الطلاق في الحيز وقد مر وروده على عكس تعريف الصفة بما يعلم منه عدم وروده هنا على طرده افرأجه (قوله الذي علم انه مخالفة) قال شيخنا العلامة لا وجه لتخصيص مخالفة الا كونها الراجح والا فالدلي علم انه في العبادة عدم اسقاط القضاء هو الفساد فيها أيضا اه لكنه وجه التخصيص في حاشية أخرى بغير ذلك حيث قال تحريرا محل النزاع اذ البطلان بمعنى عدم اسقاط القضاء لا يجزى فيه قول أبي حنيفة لأن الفساد عند ميسرة القضاء كما استرام والافتراق بينهما ما عنده اعتباري لا ذاتي فتأمل اه (قوله فكل منهما مخالفة ما ذكر للشرع) اعترضه شيخنا العلامة فقال سيأتي في بحث التهيئ تفسير ما دللنا على عدم الاعتداد به اذ وقع أي عدم ترتيب أحكامه عليه وهو أخص من المخالفة لثبوتها دونها في قول لا تفعل كذا فان فعلته اعتددت به واذا ثبت هذا فالصفة المقابلة له بخلافه أي الاعتداد بمعنى ترتب الاحكام وهو أيضا دليل صحة ما قاله العضد في تعريف صفة العقد كما مر اه (وأقول) أما أنه سيأتي تفسير الفساد بعدم الاعتداد فهو لا يتأني تفسيره هنا بالمخالفة المذكورة كما هو في أعلى مراتب الوضوح لانه يجوز ان يكون أحد التفسيرين بالذاتيات والاخر بالفرضيات اللازمة أو أحدهما بعرضيات والاخر بعرضيات آخر بل ما من شيء الا وله تعريفات متعددة باعتبار ذاتياته وعرضياته فتعدد التعريف لا يحدو فيه بوجه ولا يقتضي تعدد المعرف وما قوله وهو أخص من المخالفة لثبوتها دونها الخ فلا منشأ له الا الغفلة عن معنى المخالفة الذي صرح به الشارح في تفسير الصفة السابق وهو عدم استجماع ما يعتبر فيه شرعا والصورة التي فرضها لم يتحقق فيها هذا المعنى

أي بالعبادة لا يتجاوزها إلى العقد المشارك لها في الصفة (وقيل) يختص (بالواجب) لا يتجاوزها إلى التدرب كالعقد والمعنى ان الاجزاء لا يتصف به العقد وتصف به العبادة الواجبة والتدوية وقيل الواجبة فقط ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره مثلاً أو ربع لا تجزى في الاضاحي فاستعمل الاجزاء في الاخصية وهي مندوبة عندنا واجبة عند غيرنا كما في حنيفة ومن استعمله في الواجب اتفاقا حديث الدارقطني وغيره لا تجزى صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأمر القرآن (وبقايها) أي الصفة (البطلان) فهو مخالفة الفعل ذي الوجهين وقوعا للشرع وقيل في العبادة عدم اسقاط القضاء (وهو) أي البطلان الذي علم انه مخالفة ذي الوجهين الشرع (الفساد) أيضا فكل منهما مخالفة ما ذكر للشرع (خلافا لأبي حنيفة) في قول مخالفة ما ذكر للشرع

للمخالفة لان قوله فيما كان فعله اعتدلت به صريح في ان ترك المنهي عنه فيها غير معتبر في
 الاعتداد بالفعل وان طلب معه وجوباً وندباً لا قوله لا اتصل في المكان المغضوب فان صليت
 فيه اعتدلت بصلاتك قد دل قوله فيه فان صليت الخ على ان الاحتراز عن ايقاع الصلاة فيه غير
 معتبر في الاعتداد بالصلاة وان وجب هذا الاحتراز في نفسه وقوله لا اتصل في الجسام فان صليت
 فيه اعتدلت بصلاتك قد دل قوله فيه فان صليت الخ على ان الاحتراز عن ايقاع الصلاة فيه
 غير معتبر في الاعتداد بالصلاة وان ندب في نفسه والفرق بين المطلوب في الشيء والمطلوب معه
 وكون الاول يتوقف عليه الاعتداد دون الثاني غير قليل وقد أشرنا الى ذلك فيما سبق وكأنه
 سري الى الشيخ ان مطلق مخالفة المنهي تحقق به مخالفة المفسر بطلان والقصد وليس
 كذلك بل مخالفة المفسر بما ذكرنا من مطلق مخالفة قد بدبر ولا تغفل (قوله بان كان
 منها عنه) اعترضه شيخنا العلامة فقال فيه ان النهي ليس عن ذي الوجهين بل عن الفعل
 باعتبار مخصوص وان مخالفة على عدم استجماع ما يعتبر فيه شرعاً أخذاً بما تقدم وذلك
 لا يتوقف على وجود منهي لان خطاب الوضع بكون الشيء شرطاً أو مانعاً مع العلم بانه أو
 وجوده كاف في تحقق المخالفة اه (وأقول) تضمن كلامه اعتراضين فأما اولهما فهو بما يتجيب
 منه لان قول الشارح بان كان أي ما ذكر وهو الفعل ذو الوجهين منها عنه لا يقتضي ان المنهي
 عنه الوجهان ولا الفعل باعتبار الوجهين اذ الموضوع فيه هو الفعل وقد تقرر ان المحكوم عليه
 ذات الموضوع غاية الامر ان الموضوع الذي هو الفعل قد عتق بقولنا ذو الوجهين وقد تقرر
 ان العنوان قد يكون عين ذات الموضوع وقد يكون جزأها وقد يكون خارجاً عنها وهو هنا
 خارج عنها بلا شبهة وتقرر أيضاً ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا يعتبر فيه ان يكون ثابتاً
 حال الحكم ولا بالفعل بل الاعتبارية صدقه بالامكان عند القاربي وبالفعل أي بحسب القرض كما
 صرح به في شرح المطالع بان يفرضه العقل متصفاً في أحد الازمنة عندنا بنسبنا حتى اذا قلنا
 كل انسان أسود كذا دخل فيه الروي عند القاربي لان السواد يمكن الثبوت له وكذا عندنا بنسبنا
 سينا اذا فرضه العقل متصفاً بالسواد في الجملة وحينئذ فغاية ما اقتضاه قول الشارح المذكور ان
 المنهي عنه ذات الفعل الذي يمكن انصافه بما وظاهر انه ليس في هذا ان المنهي عنه ذو الوجهين
 بالمعنى الذي فهمه الشيخ فنامل وأما ثانياً فمخبراً به ان الشارح انما فسر مخالفة ما ذكر للشرع
 بكونه منها عنه فاعتبر النهي ليصح كونه مقسماً لما كان النهي عنه لاصله ولما كان النهي
 عنه لوصفه لانه في تقريره مذهب الحنفية وهكذا مذهبهم فلامعنى للاعتراض هنا بعدم التوقف
 على انه لا يمتنع ان الضروري لا اعتباراً بالنهي بكونه في الواقع بعموم أو خصوص وهو حاصل
 لتحقيق النهي العام عما أخل ببعض معتبراته وان لم يقع منهي عن خصوص اخلال (قوله ان
 كان لكون النهي عنه لاصله) اعترضه شيخنا العلامة فقال فيه انه جعل له مخالفة كون
 النهي عن الفعل لاصله أو وصفه وقد جعلها قبل كونه منها عنه مطلقاً والفرق بين الأخذ
 بشرط ولا بشرط غير في اه (وأقول) هذا مما يتجيب منه أما أولاً فالشارح لم يجعل قبل هذا
 له مخالفة كونه منها عنه مطلقاً وليس في عبارته ما يقتضي ذلك كما ترى فنامل فيما نعلم ذلك
 وكأنه فهم ذلك من قوله بان كان منها عنه بناء على ان الباطن السببية أي بسبب كونه منها عنه

بان كان منها عنه ان كان
 لكون النهي عنه لاصله
 فهي البطلان

وهو ممنوع بل قوله بان كان تقييد مخالفة ما ذكر للشرع أى مخالفة التي معها انتهى وقد حققنا
 في أول هذا المجموع ان بان تكون التقييد ثم فصل مخالفة المقيدة بما ذكر الى ما يكون النهي
 لاصله أو لوصفه فكانه قال مخالفة التي معها انتهى تارة تكون لأجل النهي الذي هو الاصل
 وتارة تكون لأجل النهي الذي هو الوصف ولا غبار على ذلك ولا اشكال بوجه وأما ما
 قلنا ان الشارح أراد ما فهمه لكن لا منافاة ولا مخالفة بين التعليلين اذا جعل المسمى مبتدأ
 ان مخالفة ما ذكر للشرع بسبب كونه منهيًا عنه ثم تارة تكون بسبب كونه منهيًا عنه لاصله
 وتارة تكون بسبب كونه منهيًا عنه لوصفه فبقي تعليل مخالفة بالكون منهيًا عنه ثم يفصل هذا
 الكون الى الكون منهيًا عنه لاصله والكون منهيًا عنه لوصفه لينتج حكم كل منهما ولا غبار
 على ذلك ولا اشكال بوجه اذا جازى الشئ ثم فصله الى أقسامه لبيان حكم كل منهما مما لا يحتمل
 التردد في جهة وجهه وبما لا يتوهم فيه محذور بوجه وأما قوله والفرق الخ فبقي ان المأخوذ
 لا بشرط تارة يراد به المأخوذ بشرط الاطلاق وتارة يراد به المطلق حتى عن شرط الاطلاق فان
 أراد به الاقل فهو منافي للمأخوذ بشرط الاطلاق ذلك غير مراد للشارح ولا مفهوم من عبارته
 فلا وجه ليراد وان أراد الثاني فهو غير منافي للمأخوذ بشرط وهو مراد للشارح والمفهوم من
 عبارته وعند هذا ينضح الحال ويبين ان لا اشكال (قوله كافي الصلاة بدون بعض الشروط)
 قال شيخنا العلامة أى كالمخالفة التي في الصلاة منسوبة بدون بعض الشروط والتعليل للمخالفة
 لاصل الشرط فيه نظرا لان الشرط خارجة عن الشرط اللهم الا ان يراد بقواهم لاصل
 ما يتوقف عليه الاصل شرط كان أو كانا (قوله في القساذ) قال شيخنا العلامة قد
 يعارضه نقل المصنف في بحث النهي ان النهي عنه لوصفه بقيد الصحة الا ان يراد القساذ هنا
 للوصف والصحة عنالة للموصوف كما يشير اليه تعبير ما انتهى دون النهي وصريح كلام ابن
 الحاجب اه (وأقول) هذا من الشج عجيب اذ لا يتوهم هذه المعارضة الا ان لم يلاحظ قواعد
 الخفية التي فيها كلامهم والافساد عندهم يستلزم الصحة فضلا عن مجرد انه لا يتأقفا
 وهذا غير مراد للشرعية في تقييد بقوله فان دل أى الدليل على أن النهي غيره فذلك الغير ان
 كان وصفاً يطل عنه أى عند الشافعي ويقتضي عندنا أى من غير الخفية أى يصح بأصله
 لا بوصفه اذ الصحة تنسب الاركان والشرائط فيحسن ايمته ويقع غيره فلا يتبرع المعارض على
 الاصل اه ففسر القساذ بقوله أى نصح الخ (قوله للاعراض) قال شيخنا العلامة هو بيان
 للموقف النهي عنه ومقتضى فصل التقييد انه لا يباع في يوم النحر اه ثم حكى عبارة نقله
 مقتضية ذلك (وأقول) ما قاله الشارح مصرح به في أصول الخفية حتى في تلويح التنازلي
 حيث قال والنهي المحذور هذه الاوقات باعتبار انها أيام أكل وشرب على ما ورد به الحديث
 والوقت معيار الصوم وقد ربه ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو باعتبار ان الصوم في هذه
 الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أى غير داخل في مفهومه
 اه ثم قال لكن صح التذرية أى بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية في
 الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر الله تعالى واجبا على نفسه اه
 وعبارة التوضيح بعد الشريعة وأما صوم الايام المنهية فلان ان الوقت كالوصف ولانه

كافي الصلاة بدون بعض
 الشروط أو الاركان وكافي
 بيع الملاقح وهي ماني
 البطون من الاجنة لانعدام
 ركن من البيع أى البيع
 أو لوصفه فهي الفساد
 كما في صوم يوم النحر
 للاعراض بصومه عن
 ضيافة الله تعالى للناس
 بل يوم الاضاحى التي شرعها
 فيه وكافي بيع الدرهم
 بالدرهمين لاشتماله على
 الزيادة فآثم به وبقيده
 بالقبض الملك الخبيث ولو
 نذر صوم يوم النحر

اعراض عن ضيافة الله تعالى مع انه يمكن حمل احدى العبارتين على الاخرى كان يكون جعل الوصف هو الايقاع باعتبار ما تضمنه من الاعراض المذكور (قوله صح نذر لان المعصية في فعله) اعترضه شيخنا العلامة فقال فعلى الصحة باتقاء المعصية مقتضاه اتقاء الصحة مع المعصية وهو خلاف ما صرح به عنهم بقوله ولو صامه خرج عن عهده اه (وأقول) لا يخفى ان الشارح حال لما قاله عن الخفية ولم يقص لا اختيارا ما حكاه عنهم بل خلاف معتقده وقد تقرر في الاصول ان الحكاية لا تعترض فان اراد الشيخ الاعتراض على الشارح لم يصح هذا الاعتراض وان اراد ان هذا الاعتراض متوجه على قول الخفية فيمكن الاتصال عنه بجمع قوله وهو خلاف ما صرح به عنهم بقوله الخ لان قوله ولو صامه خرج عن عهده ليس فيه تصريح بالصحة عندهم بل بالاعتداد وهو عندهم أهم من الصحة بل الشارح مصرح في قوله المذكور بالقاسد ألا ترى الى قوله فقد اعتد بالقاسد واما اعتراض الشيخ على هذا فسيأتي آتيا بيان بطلانه (قوله فقد اعتد بالقاسد) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد علمت ان القاسد عنده هو الوصف كالايقاع يوم النحر والدرهم الزائد في المتأخر دون الموصوف كالصوم والبيع فيهما والمعتد به هو الثاني لا الاول فأما الزيادة فلم يمتد في ملكها الخبيث بالبيع فيها المنهي عنه بل بالقبض الذي هو سبب وضعي لذلك على ان قوله اعتد بالقاسد متناقض الطرفين اه (وأقول) جميع ما هو له الشيخ في هذا الاعتراض في غاية السقوط لامتثاله الاعم اتقان مذهب الخفية الذي الكلام في تقريره وعدم مراعاة أصولهم أما قوله فقد علمت ان القاسد عنده هو الوصف فهو بناء على غير ما ساس وحاشا الله ما علمنا ذلك ولم يتقدم شيء يعلم هو منه فان اراد ان ذلك قد علم بماتقوله قبل عن التفتازاني من ان الوصف هو المنهي عنه لاعله للهي ومن أن متعلق التحريم عند أبي حنيفة هو ايقاع الصوم في يوم النحر الذي هو وصف المنهي عنه لانفسه فبرده أن من الواضح انه لا يلزم من كون الوصف هو المنهي عنه ولا من كونه متعلق التحريم أن يكون هو مسمى القاسد عندهم مع أن الخفية مصرحون بخلاف ذلك فاتهم جعلوا مسمى القاسد الفعل الموصوف كالصوم قال صدر الشريعة في تنقيحه وان دل أي الدليل على أن النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفاً يبطل عنه أي عند الشافعي ويقعد عند فأى بأصله لا بوصفه الى ان قال وذلك كالبيع بالنسيئة والزبا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية اه وقال في توضيحه هذه أمثلة الصحيح لاصله لا بوصفه الذي تسميه فاسدا اه وعلى هذا كلام غيره منهم فهذه نصوص صريحة في ان القاسد عندهم هو الموصوف كالبيع والصوم وقد حكموا بصحتها بأصلها وترقب الملك الخبيث بالقبض على البيع والخروج عن عهده النذر على الصوم وهذا اعتدادهم ما بلاشبهة فقد علم انه لا اشكال بوجهه على قول الشارح فقد اعتد بالقاسد وأما قوله فأما الزيادة فلم يمتد في ملكها الخبيث بالبيع فيها المنهي عنه بل بالقبض الخ فقيده تحريف الكلام الشارح ثم الاعتراض عليه بناء على هذا التحريف وذلك ان الشارح لم يقل انه اعتد في ملكها الخبيث بالبيع بان يكون البيع محضاً للملك الخبيث وانما جعل ملكها الخبيث بالقبض دليلاً على ان البيع القاسد معتد به عندهم ولا شبهة في صحة ذلك فان استفادة الملك بالقبض اعتداداً بالبيع مطلقاً اذ لو لم يعتد به لم يحصل الملك وان حصل القبض كافي البيع الباطل وبين الامر بين يونس باش فظهر انه لا يخبر على

صح نذره لان المعصية في فعله دون نذره ويؤمر بقطره ونقضه ليخلص عن المعصية ويبقى بالنذر ولو صامه خرج عن عهده نذره لانه أدى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالقاسد أما الباطل فلا يعتد به

ما ذكره الشارح في مسئلة الزيادة وأنه يرى مما نسب إليه وأما قوله على أن قوله بالاعتدال
متناقض الطرفين فهو وهم محض لا منشأ له إلا ما استقر عنده من مذهب غير الحقيقة والفضلة
عن مذهبهم الذي الكلام في تقريره وذلك لأن مراده بتناقض الطرفين أن الاعتداد والفساد
متنافيان إذ من لازم الفساد عدم الاعتدال به فلا يصح جمع الشارح بينهما حيث وصف الفساد
بالاعتداد ومعلوم أن تنافيهما انما هو مذهب غير الحقيقة وأما مذهب الحقيقة فلا تنافي بينهما
فيه كما علم مما تقر من أن الفساد عندهم صحيح بأصله تقرّب عليه قوائمه والشارح في مقام بيان
مذهبهم فكيف مع هذا يسوغ لما قل دعوى التناقض فتأمل ولا تغفل (قوله وفات المصنف
أن يقول والخلاف لفظي) أقول فيما مر أن الأول أنه فات الشارح أن يبين أن الاعتداد
بالفساد بدون الباطل لا ينافي كون الخلاف افظيا كما فعل تطرّد ذلك في الكلام على القرض
والواجب * والثاني أن الكوراني اعترض هذا الكلام حيث قال قال بعض المحققين إن صح
أهم ذلك أي صحة البيع مع طرح الزيادة لا مناقشة مهم في التسمية ولتأتي هذا المقام تطرّد أن
ثبوته عند الخصم لا يعتبر عندهم ثابت بل ثبوته متواتر وربما لاحظ المصنف رحمه الله ما أشرنا
إليه والذم يذكر أن الخلاف لفظي ولا حاجة إلى نسبة المصنف إلى الذهول كما فعله بعض
الشارحين فإن الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه ولا يكون جارحا
لأشارحه (وأقول) ما أثار إليه لا ينافي أن الخلاف لفظي كما أشرنا إليه في الأمر الأول خلافا
لما توهمه فتأمل (قوله والاداء فعل بعض الخ) اعترضه الكوراني بأمرين وأجاب عن أحدهما
حيث قال ثم قال بعض يصدق على ما إذا فعل بعضه قبل الوقت وبعضه في الوقت مع عدم الجواز
اجتماعا ولعله اعتمد على ظهوره فلم يتجاسس ثم لفظ البعض وإن أقاد ما ذكرنا من أن ركعة من
الصلاة إذا وقعت في الوقت فالكل أداء ولكن يتناول بمفهومه بعض الصوم مع أنه لا يتصور
فيه ذلك فالأولى عدم ذكره كاختاره الجمهور (وأقول) ما أجاب به فيما تقدم من الاعتماد
على الظهور يجري هنا بالأولى لأنه إذا اعتمد على الظهور مع التصور مع عدم التصور الذي
اعترف به أولى ثم ذكر الكوراني هنا أن كلام المصنف صريح في أن الاعادة ليست من قبيل
الاداء بل الأقسام الثلاثة عند متبينة وهو غير المصطلح عليه وخلاف ما عليه المحققون إذ
الاعادة ما فعلت في الوقت المقدرة نائبا للاختلال الأول (وأقول) لا يرتب ما قل في أن
ما عرف به المصنف الاداء شامل للاعادة إذ يجمع ما اعتبره في تعريفه متحقق فيها فزعم شمول
تعريف الاداء أياها وانها من أفراد تعريف المصنف أياها من حيث إنها اعادة لا ينافي ذلك
فكلام المصنف ظاهر في أن الاعادة قسم من الاداء لا قسم له وهذا قال الشارح المحقق ثم ظاهر
كلام المصنف أن الاعادة قسم من الاداء وهو كما قال مصطلح الأكثرين (وأقول) فلدعوى الكوراني
أن كلام المصنف صريح في خلاف ذلك دعوى باطلة قطعاً والعجب منه أنه يبالغ في دعاويه من
غير استناد إلى شبهة فتصلا عن جهة وليسه عمل بقوله السابق فإن الشارح يجب عليه حمل كلام المتن
على محمل صحيح ما أمكنه الخ فإن الحمل هنا يمكن بل في غاية القرب كما بين (قوله وقيل كل الخ)
اعترض عليه بأشتماله على حكمية خلاف في تعريف الاداء ونصيب الخلاف في فصول التعريف
غيره هود (وأقول) ما أبرده هذا الاعتراض فإنه لو سلم أن ما ذكره غير موهود كان من محاسن

وفات المصنف أن يقول
والخلاف لفظي كما قال
في القرض والواجب إذ
حمله أن مخالفة ذي
الوجهين للشرع بالتمسك
عنه لأصله كما يسمى
بطلانا هل يسعى فسادا
ولو صفة كما يسمى فسادا
هل يسمى بطلانا فعنده
لا وعندنا نعم (والاداء فعل
بعض وقيل كل ما دخل
وقته قبل خروجه) واجبا
كان أو مندوبا وقوله فعل
بعض

المصنف وزاد انه الحسنه فانه فائدة لا تختل بمقام التعريف فكان اللائق بالمعترض ابدال
اعتراض ذلك بالمبالغة في استحسانه (قوله يعني مع فعل البعض الآخر) بين شيخنا العلامة
انه دفع بهذا فساد التعريف من وجوه ثلاثة ثم قال في احسن حاشيتين ولا يخفى فساد هذا
الجواب اذا المعترض في صحة الحد وفساده صدق اللفظ دون عناية القرائن أو غيرها ثم قوله لكن
بشرط الخ مقتضاه ان مفهوم الاداء هو فعل مطلق وبعض وكون البعض ركعة هو شرط خارج عن
ماهية الاداء وفيه بحث اه وفي الاخرى في هذا الاخير ومن البين ان كون المفعول من الصلاة
في وقتها ركعة فأكثر معتبر في مفهوم ادائها فجعله شرطا غير مسلم اه (واقول) اما اولاً فلا يتعين
ان الشارح فسد الجواب حتى يعترض عليه بأنه لا يخفى فساد هذا الجواب بل يجوز ان يكون
مراده مجرد بيان مراد المصنف وأما الثانية فثبت اشهر بين الأئمة ان أهل هذه القرون يتأهلون
قصدا في التعاريف ويكتفون فيها بما قاله ما ذكره لا يلقى المبالغة بالتشجيع عليهم بما ذكره وما
ثالثا فغاية الامر ان التعريف بالاعم وقد أجازوه المتقدمون واختاره غير واحد من المتأخرين
فلا تنبغي المبالغة بهذا التشجيع وأما ما عفا فطلاق ما ذكره من انه لا يعتبر في صحة الحد عناية
القرائن أو غيرها غير صحيح فقد صرحوا بخلاف ذلك الاطلاق قال في الفرة وان يحترز رأى وينبغي
ان يحترز عن الالفاظ الغريبة والمشاركة والجازية والاضمار والتكرار مما يتبس في الفهم الا
اذا حصل للمخاطب علم بالقرينة أو وجدت قرينة جليلة على المراد فانها أي الجاهلات حينئذ في
حكم الحقائق اه وقوله قرينة قال شيخنا الشريف في شرحه لفظية أو معنوية كشهرة ثم قال
واعلم انه لا قدح في المشترك أيضا عند وضوح القرينة المعينة بل الاضمار أيضا بل لو لم يخص
بالبماز قوله فانها في حكم الحقائق لكان أولى اه ولعل ما ذكرناه هو السبب في سكوت الشارح
عن جواب الاعتراض على المتن والاتوجه بالاعتراض عليه فيما ذكره بحسب الظاهر أمر
يتبادر الى بعض اصحاب الطلبة فكيف بهذا الشارح البالغ من الامة وتحقيق العلوم على
مرتبة وأما الثاني فهو مدفوع بعد تسليم ان كون البعض ركعة معتبر في مفهوم الاداء بأز
الشارح لم يجعله شرطا لادائها وانما جعله شرطا لفعل البعض الآخر بعد الوقت وذلك لإيناف
انه معتبر في مفهوم الاداء ولو سلم فالشارح جرى على عرف الفقهاء واستعمالهم فانهم يطلقون
الشرط بمعنى ما لا يمتنع فيشمل الاوكان كما هو مصرح به في كلامهم وعلى هذا اقوالهم بشرط
الصوم الثبوت والامساك عن المفطرات الى غير ذلك وبشرط اليسع الصيغة الى غير ذلك فتأمل
واعلم ان الاعتراض الاول قد سبق شيخنا اليه غيره كالكامل ولكنه وجهه في الجواب بشئ آخر
حيث قال وانما يمكن في التعريف ما يدل على خصوص الصلاة أي باعتبار الاكتفاء ببعض
ولاعلم ان المراد بعض خاص استند في كونه مراداً الى انه معلوم من جملة أي في كتب الفقهاء ولا
يجب ان مثل ذلك لا يصلح مستندا لانه اذا فرض ان المخاطب بالتعريف يعلم ان المراد بالبعض
المبهم فيه بعض معين وانه في الصلاة خاصة وانه مع وقوعها في الوقت أو بعده لا قبله لم يفته
التعريف شيئا اه ويجيب بان مراد الشارح ان المخاطب بالتعريف من يعلم ان اداء الصلاة
لا يحصل بدون ركعة في الوقت لكنه لا يعلم انه يحصل بركعة فقط في الوقت أو يتوقف على فعل
الجميع في الوقت وحينئذ يستفيد من التعريف تحقق الاداء في الصلاة ركعة لأنه في ما يتحقق

يعني مع فعل البعض الآخر
في الوقت أيضا صلاة كان
أوصوماً أو بعده في الصلاة
لكن بشرط ان يكون
المفعول فيه منها ركعة كما
هو معلوم من محله الحديث
المحكي من أدرك ركعة
من الصلاة فقد أدرك
الصلاة وقوله بعض بلا
تنوين لاضافته

به البعض بناء على ما علم من عدم حصوله بدون ركعة ومن اطلاق البعض وعدم تقييده بفعل
 الباقي فيه انه لا فرق ومن يعلم ان الصوم لا يتصور تلقينه من يومين لكنه لا يعلم ان الاداء مقيد
 بالوقت المقدرة أو أعم فبستقيده ذكر البعض وانه في الوقت المقدرة انه لا بد من وقوع
 البعض الاخر مع البعض الاول في يوم واحد بناء على ما علم من عدم تصور كون الصوم
 الواحد في يومين وان الاداء ما يكون في وقته المقدرة في غيره فله يعني جمع فعل البعض الاخر
 الخ أي كما يستفاد من اطلاقه وقوله أو بعده في الصلاة أي كما يفيد اطلاق اي لاي الصوم
 لظهور عدم تصوره وقوله كما هو معلوم أي مما علمه المخاطب من عدم حصوله بدون ركعة
 فالمراد على العلم من محله انما هو باعتبار انه علم من محله عدم الاكتفاء بدون الركعة فيلزم منه
 حمل البعض على الركعة والحاصل انه ليس المراد بقوله كما هو معلوم من محله ان المخاطب
 بالتعريف من يعلم ان اقل ما يتحقق به اداء الصلاة ركعة وانه لا فرق بين ان يفعل الباقي معها في
 الوقت أو خارجه وانه لا بد في تحقق اداء الصوم من وقوع جميعه في الوقت كما فهمه الكمال وبني
 عليه الاعتراض بل المراد به ان المخاطب به من يعلم انه لا يتحقق اداء الصلاة بدون ركعة ولا يعلم
 زيادة على ذلك من حيث الاداء فيحمل البعض الواقع في التعريف بالنسبة للصلاة على الركعة
 ويستفيد من اطلاق العبارة انه لا فرق بين فعل الباقي في الوقت أو خارجه لا مكان ذلك ومن
 يجمل اداء الصوم لكنه يعلم انه لا يتصور تلقين صوم واحد من يومين فيستفيد من التعريف انه
 لا بد في اداء الصوم من وقوعه بتمامه في وقته المقدرة فله يظهر اعادة التعريف في كلا القسمين
 والله أعلم (قوله الى مثل ما أضيف المعطوف) فيه أمور ١. الاول قال شيخنا العلامة يريد
 بالمعطوف لفظ كل وفي كونه معطوفا أي على بعض نظرا لانه مجزئ ومضاف بمائل المضاف الاول
 محذوف مبقى عمله وهو خبر مبتدأ محذوف والجمله مقول قبل المعطوف على الجمله الاسمية قبلها
 والتقدير وقيل هو فعل كل الخ وكيف تكون كل معطوفة وهي بعد قيل التي لا يجي بها الاجله
 أو ما في معناها ٢. (وأقول) هذا الظاهر صحيح بل هو من الواجحات التي لا تخفى على بعض الأساذ
 فضلا عن مثل السارح ولكن الظاهر انه انما سماه معطوفا نظرا للمعنى لان الكلام في حق ان
 يقال والاداء فعل بعض في القول الصحيح وكل في القول الاخر واتكالا على مزيد وضوح
 المراد والمثل الى باب المعنى سبيل مسلول وفيه تنبيه على ان حذف المضاف اليه يكتب في شبهه
 ذلك وانه لا يشترط فيه تحقق المعطوف بحسب الحقيقة ٣. والثاني قال الزركشي قال القراء ولا
 يجوز حذف المضاف اليه في مثل هذا الا في المصطفيين كاليد والرجل والنصف والرأس وقيل
 وبعد أو ما يتصور أو غلام فلا يجوز ذلك فيه لو قيل اشترت دار وغلام زيد لم يجوز (قلت) ومن
 المصطفيين بعض وكل في كلام المصنف ٤. والثالث قال العراقي وفعل ذلك المصنف اختصارا
 ولو اجتنب المصنف مثل هذا في التعريفات لكان أولى فانها موضوعه للإيضاح والبيان وهذا
 يناسبه ٥. ويجوز بيان المستحقين ذوي الاختصاص كالمصطفيين على اعتقار أمثال ذلك فانهم
 يتمتعون به مع عدم الغفلة عن قواعد الحدود على ان غاية ذلك انه حذف القرينة وهي إضافة
 المعطوف الى مثل المقدور والحذف في الحدود جائز مع القرينة الا ان يقال شرط قرينة الحذف
 ان تكون واضحة وهذه ليست كذلك الا ان في دعوى عدم وضوح هذه نظرا لظاهر اقلنا مثل

الى مثل ما أضيف اليه
 المعطوف حذف اختصارا
 كقولهم نصف وربيع
 درهم وكذا قوله كل في
 تعريف القضاء

(قوله والمؤدى مافعل) اعترض عليه المکوراني حيث قال وقوله والمؤدى مافعل مستدرك
 لانه اذا علم الاداء فالمؤدى معلوم بلا ريب لكنه قصد نوع تعريض بان الحاسب حيث قال
 والاداء مافعل في وقته المقدرة فردد المصنف بان ذلك هو المؤدى لا الاداء ولا مؤاخذه على ابن
 الحاسب لان الاداء يطلق على المعنى المصدرى وعلى المؤدى وقد استعمله في الثاني والدليل على
 ذلك قوله مافعل في وقته المقدرة والوقت انما يكون مقدرا للمؤدى لا للمعنى المصدرى القائم
 بالفعل اهـ (واقول) دعواه الاستدراك وابداء القائده بقوله لكنه قصد الخ متناقضان اذ مع
 افادته ما لا يستفاد من تعريف الاداء لا يكون مستدركا اذ المستدرك في امثال هذا المقام
 ما لا قائده في ذكره للاستغناء عنه بغيره والصواب القطع بانه لا استدراك نظر القائده التي
 قصدتها المصنف وان دعوى الاستدراك وهم محض على اننا لو قطعنا النظر عن هذه القائده لم يصح
 الاعتراض بالاستدراك لان هذه معان اصطلاحية تختلف فيها وجاز ان يعتبر في المشتق زيادة
 لا تستفاد من المشتق منه في تعريف المشتق مع تعريف المشتق منه احتياط في البيان ودفع
 الاحتمال عنه ومع ذلك لا تصح دعوى الاستدراك بمن عنده أدنى استسكان وأما قوله ولا مؤاخذه
 على ابن الحاسب الخ فان أراد في المؤاخذه عنه مطلقا فهو باطل قطعه الظهور ان التعبير
 بالمؤدى أولى من التعبير بالاداء لانه لا اشتراك في الاول وفي الثاني اشتراك وما خلا عن
 الاشتراك أولى في البيان خصوصا في التعاريف ان لم يكن واجبا فيكون ابن الحاسب خالف
 الاولى بمالا يشبهه فيه وان أراد في المؤاخذه عنه بمعنى انه لا فساد فيه فهذا لا يفيد لان المصنف
 لم يدع الفساد بل مخالفة الاولى لا يقال لان سلم مخالفة الاولى أيضا لان الاداء في عبارته مع نفسه
 بما فعل لا يحتمل الا المؤدى لان مافعل ليس الا المؤدى لانه قول هذا المنع مكابرة لا التفات اليها
 لان الاحتراز عن الاشتراك ولو مع القرينة لا يحتمل غير الاولوية على اننا لم نفي الاحتمال لجواز
 تقدير المضاف الى مافعل وكثرة تقدير المضاف أى فعل مافعل بدليل التعبير بالاداء المناسب
 لذلك وأما قوله والدليل على ذلك الخ فهو استدلال فاسد لانه جعل وجه الدلالة ان الوقت انما
 يكون مقدرا للمؤدى وهو ممنوع بل هو مقدرا للاداء أيضا بل قد يقال ان تقديره للمؤدى انما
 هو من حيث الاداء لا من حيث ذاته وكان الصواب في الاستدلال ان يقول لان مافعل في وقته
 هو المؤدى لا الاداء وهو حينئذ دليل على احتمال تقدير المضاف كما نقرر فليست امل (قوله أو فيه
 وبعده على الاول) دفع لما يتوهم من قوله مافعل من المؤدى فيما اذا فعل البعض فقط في الوقت
 هو المفعول في الوقت فقط (فان قلت) أى دلالة من المتن على ارادة ذلك (قلت) دلالة عموم
 ما قلناه (قوله والوقت الزمان المقدرة) أى لما فعل كله الخ فيه أمور الاول ان هذا شامل
 للوقت الاصل والوقت السبقي كوقت أولى المجموعتين جمع تقديم بالنسبة للثانية ووقت ثانية
 المجموعتين جمع تاخير بالنسبة للاولى * والثاني قال شيخنا العلامة ولا يخفى عليك ان في كل من
 تعريف الاداء والوقت بما ذكر دورا ظاهرا لاخذ كل منهما مقيدا في تعريف الآخر اهـ
 (واقول) اذا حصل كل من ذينك التعريفين على انه تعريف انطقي فلا دور ولا اشكال وكثيرا
 ما يرتكب هذا الجمل لدفع الدور السعد والسيد وكثيرا ما يقتنى أثرهما في ذلك شيخنا فانه
 أعرض عن ذلك هنا على ان لنا ان نمنع الدور عن التعريفين وان لم يكونا انطقيين ما عن تعريف

(والمؤدى مافعل) من كل
 العبادة في وقتها على
 القوانين أو فيه وبعده على
 الاول (والوقت) لما فعل
 كله فيه أو فيه وبعده اداء
 أى للمؤدى (الزمان المقدرة)
 له شرطا

الاداء فلان الوقت المضاف الواقع فيه يمكن تصوره بدون تصور مفهوم المؤدى الواقع في
تعريف الوقت لان حاصله الوقت المضاف للشيء شرعا وتصور هذا المعنى وتخصيصه بدون تصور
معنى المؤدى يمكن فلا دور وأما عن تعريف الوقت فبان يجعل الضمير في راجع للمؤدى بمعنى
الفعل المطلوب لا مع وصف الاداء وتصور ذلك يمكن بدون تصور مفهوم وصف الاداء فلا دور
أيضا فلا يتأمل والثالث قال شيخنا العلامة أيضا هذا التعريف غير مانع لانه يدخل فيه بعض
المقتضيات كالصلاة فان وقتها عند خروج وقت الاداء هو وقت تذكرها فقد جعل الشارع لها
وقتها هو وقت تذكرها قالوا قال أولابدل قوله مطلقا كما فعل ابن الحايك لم يرد لان الوقت المقدر
لها شرعا أولا هو وقت ادائها وأما وقت التذكير في القائنة فانه زمان مقدر ثانيا بعد فوات
الوقت المقدر لها أولا اه (وأقول) المفهوم المتبادر من المقدر هو المعنى المحدد الاول والاخر
فلا يصدق على زمان التذكير في القائنة فانه ليس كذلك كما هو الظاهر على انه قد يرد على التعبير
بالاول الوقت المتبعي في الجمع فانه لم يقدر لغير صاحبه الوقت أولا بل ثانيا عند عرض مسوغ الجمع
فليتأمل (قول مطلقا) اعترضه الكوراني فقال ثانيا هما أى المبحثين ان قوله مطلقا في تعريف
الوقت بانه الزمان المقدر شرعا مطلقا لا حاجة اليه اذ مقصوده بتلك الزيادة شمول الموسع
والمضيق وذلك التعمول حاصل بدونه اذ يصدق على الكل انه الوقت المقدر شرعا (فان قيل)
لا بد من قيد ولا يخرج المقدر ثانيا لانه محاذ للشرع مع ان الفعل الواقع فيه لا يتصف
بالاداء كصلاة الناسي اذ ذكرها (قلت) لا يحتاج الى ذلك اذ الوقت صار حقيقة عرفية
في الاول فلا يتناول ذلك الا بقرينة واقعة اعلم اه (وأقول) اما ما ذكره أولا فخواه بان الوقت
وان شمل الموسع والمضيق الا ان ذلك لا يمنع انه قد يتوهم عدم اعادة التعمول أو انه لا يصدق على
الموسع بناء على توهم ان المراد بالتقدير جعله بقدره فزاد مطلقا فدفعوا للتوهم وقد صرحوا بانه
لا استدراك فيما قصده دفع التوهم ومن صرح به العلامة ابن جماعة الملقب بشيخ الكل في
الكل فان أراد بقوله لا حاجة اليه ان فيه استدراكا وأنه لا فائدة فيه فهو غير صحيح كما تقرر
أو انه لو ترك لم يفسد التعريف فهذا لا يقتضى رجحان تركه فيسقط الاعتراض به أيضا وأما
ما أجاب به عن السؤال الذي أورده فهو حسن ويمكن ان يجاب عنه أيضا بما تقدم من ان
المتبادر من التقدير التحديد والتعيين بحيث يكون معين الاول والاخر ولا كذلك وقت تذكرك
القائنة واقافة التام فلا يشمله التعريف وبذلك يندفع جوهر شيخنا العلامة بضمون السؤال
وعدم دفعه والعدول الى تفسير مطلقا بغير ما فسر به الشارح حيث قال لو جعل على انه نعت
لمصدر محذوف أى تقدير مطلقا أى لا يتقيد بأحد دون أحد احترازا عن المقدر شرعا تقدير
مقيد بأحد كوقت ذكر المنسبة واقافة التام عن الصلاة لكان أجود من حمل الشارح له على
ما ذكره المقتضى اصدق التعريف بهذا الوقت المقيد الذي ليس الفعل فيه اداء فلا يطرده اه
مع انه يرد على ما اختاره ان قيد الاطلاق حينئذ يخرج وقت إحدى المجموعتين في السفر
بالنسبة للأخرى لانه مقدر شرعا تقدير مقيد بأحد وهو المسافر بشرطه كوقت ذكر
المنسبة المقيد بالناسي عند ذكره ولا يخرج على ما اختاره الشارح كما هو ظاهر لا يقال بل
يخرجه اذ الوقت حقيقة عرفية في الوقت الاصل للصلاة دون التبعي لا نأقول أمأ ولا فلا نسلم

مطلقا أى موعدا كزمان
الصلوات الخمس وسننها
والنهي والعبد او مضيقا
كزمان صوم رمضان وأيام
البيضاء لما يقدر له زمان
في الشرع

ذلك كما هو معلوم من تصرفات الفقهاء وأما ثانياً فلو سلم ذلك وجب أن يراد بالوقت المعروف ما يشمل السببي واللام يكن تعريف الاداء بما عايناه (قوله كالنذر والنقل المطلقين) أورد شيخنا العلامة أن مقتضاء أن النذر المقدور من من المقدولة زمن في الشرع ولا يخفى أن مقتضى مقتضيه جعله لا شرعا وإن أوجب الشرع الوفا به وإن الفعل فيه اداء فيرد وقتة على عكس تعريف الوقت بما ذكره اهـ (وأقول) في جواب هذا أما أن نقول أنه ليس المراد بكونه مقدرا شرعا أن الشارع يأمر بتقديره بل المراد أن تقديره معتبر في الشرع وأوجب المراجعة فيه سواء كان المباشر للتقدير فيه هو الشارع أم غيره وأما أن يلتزم أن المراد أن الشارع يأمر بتقديره ولا يضربنا هذا فيما نحن فيه لانه كما أنه مقتضى جعله مقدرا شرعا أيضا لأن الشارع حدد وقتة بالتقدير الذي التزمه الناذر وأوجب مراعاته ولو لا ذلك لم يلتفت لتقدير الناذر ولم يجب مراعاته ولا معنى لسكون الوقت مقدرا شرعا الاعتبار بالشرع أيام ذلك العمل وإيجاب مراعاته فيه سواء ابتدأ ذلك فيه أو تقدم عليه تقدير المكلف وعلى الوجهين فالنذر المذكو وأذا فعل في وقتة كان اداءه يطبق عليه - هذا الاداء فلا يرد وقتة على عكس تعريف الوقت هكذا فهم واحذر ما قاله الشيخين وإن كان من الجلالة بالحل المعروف (فان قلت) ويؤيد ما قاله قول المضدي شرح تعريف ابن الحاجب الاداء مانص - منخرج ما لم يقدره وقت كالنوافل أو قد ولا شرعا كالزكاة بين له الامام شهر اهـ (قلت) لو سلم ذلك لم يضربنا بالاناسلم ان تعيين الامام ليس شرعا ومع ذلك لا يرد علينا لان المعنى بالتقدير هنا تقدير يتوقف عليه الطلب أو الاجراء والتعيين المذكو بخلاف ذلك اذ الزكاة مطلوبة قبله وبه سده ومجزئة كذلك فلا دخل له في واحد منهما - ما وانما الغرض منه مجرد الاعلام بحيث بنفسه أو نائبه اليهم في ذلك الوقت لا خذها اليهم بالذمة الفقه ومن هنا يمكن استغناء ابن الحاجب عن الاحتراز عن ذلك (فان قلت) فها هو المختار عنه بقولهم هنا شرعا (قلت) يظهر انهم لم يقصدوا به الاحتراز عن تقدير معتبر لا يكون شرعا بل مجرد الاشارة الى انه لا أثر لتقدير غير شرعي بان لم يعتبر ويؤيد ذلك ان الشارع لم يذكر له مختارا فليست امل (قوله لا يسمى فعله الخ) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة لو قال فعل بهضه لكان اجري على التعريف الرابع لكنه راعى قوله يعني مع فعل البعض الآخر الخ اهـ (وأقول) انما يكون قوله فعل بهضه اجري على التعريف الرابع لو كان مسمى الاداء على التعريف الرابع هو فعل البعض فقط وليس كذلك بل هو فعل الكل ولو قال فعل بهضه لمعنى ان مسمى الاداء والقضاء فعل البعض فقط وليس كذلك فله دور والثاني ان الظاهر ان التعبير بالفعل لا يتخلو عن تسمية بالنسبة للايمان اذ هو التصديق المخصوص والتحقق في التصديق انه ليس من مقولة الافعال (قوله والقضاء الخ) أورد الكوراني هنا ما يتعجب منه حيث قال (فان قلت) على ما ذكرتم من ان الاداء هو الفعل الواقع في الوقت المقدر شرعا فلم يسمون الحج الذي يأتي به المقصد في القابل قضاء مع ان الحج وقتة العمر كله (قلت) المباشر فيه وتبليس بافعاله تضيق عليه الوقت وذلك كما اذا تبليس بافعاله الصلاة مع ان الصلاة واجب موسع يتضيق عليه الوقت ومن هذا التعريف انحل شبهة أخرى وهي ان الحج والصلوة كل منهما من قبيل الموسع فلم يصح في الموت في أثناء وقت الحج بدونه ولم يصح في الموت في أثناء وقت الصلاة بدونه تأمل وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاما يجب منه

كالنذر والنقل المطلقين وغيرهما وإن كان فوراً كالإيمان لا يسمى فعله اداء ولا قضاء وإن كان الزمان ضرورياً للفعل (والقضاء فعل كل وقيل بعض ما يخرج وقت أدائه) من الزمان المذكو ومع فعل بعضه الآخر بعد خروج الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو قبله في الصلاة وإن كان المفعول منها في الوقت ركعة فأكثر والحديث المتقدم فيه أمين زال عذره كالجنون وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فوجب عليه الصلاة ولو قال المصنف وقتة كما قال في الاداء كنى (استدراكا) بذلك الفعل (لما) أي لنسب (سبق له مقتضى للفعل)

وهو انه شرح البعض في قول المصنف في تعريف الاداء بالركعة على ما قررنا ثم قال هنا كلاما
 حاصله ان القضاء هو القبول الواقع خارج الوقت أو بعضه ولو كان ذلك البعض اكثر من ركعة
 فورد عليه ان قلت ان أدرك الركعة أدرك الصلاة فأجاب بأن ذلك فيمن زال عذره كالجنون
 وقديق من الوقت ركعة وكل هذا هو ظاهر اذا مسئلة العذر غير مسئلة الاداء وهو ان يزول
 العذر وقديق من الوقت قدر ركعة أو تكبيرة وخلا المكلف عن العذر قدر ما يسع تلك الصلاة
 يجب ثلاث مع ما قبلها ان أمكن الجمع والافهي فقط فالكلام هنا في الوجوب سواء صلاها أو لم
 يصلاها أبدا أو صلاها خارج الوقت والمسئلة الاولى مطلقة فيمن أدرك من الوقت قدر ركعة أو
 دخل في الصلاة وتلبس وأوقع ركعة في الوقت الشرعي والباقي آخره فإين احدى المثلثين من
 الاخرى والله أعلم اه (وأقول) أما ما ذكره أولاً من السؤال والجواب فقد أخذ من غير وفان
 ذلك مذكور مشهور في كلام الناس لكن هذا الجواب أحد الجوابين وثانيهما ان المراد
 بالقضاء المعنى القوي وهو معنى الاداء فلا ينافي الاداء الاصطلاحي وعلى هذا يحتاج للفرق
 بينه وبين التذرا المطلق اذ كل منهما ما وقته العزم ان التذرا المذكور لا يوصف باداء ولا قضاء
 كما شرح به الشارح المحقق لعدم تقدير وقته وقديقتم الشارح التسوية بينهما فلا يوصف
 الجمع عندئذ باداء ولا قضاء وهو ما اختاره السبكي فيه ككل ما لم يعين له وقت وحمل إطلاق
 القهها الاداء والقضاء عليه على التبع فتم فرق السيد في حواشي العندينه وبين التوافق
 المطلقة حيث قال في قول العندينه فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل مائة أي المطلقة اذ لم يقدر
 لها وقت بخلاف الجمع فان وقته مقدرة من لكانه غير محدود في وصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء
 لوقوعه دائماً فيما قدر له شرعاً ولا وإطلاق القضاء على الجمع الذي يستدرك به حج فاسد مجاز من
 حيث المناهضة مع المقضى في الاستدراك اه فليجزم ما أقامه هذا الكلام من ان وقت الجمع
 مقدرة معين دون نحو النوافل المطلقة مع اشتراط الجميع في ان وقتها العمر الا ان يدعى ان
 الشارح عين مطلق الزمن للجمع وسكت عن ذلك في النوافل لكن قضية تنظيره أعني الكرواني
 بالصلاة في قوله وذلك كما اذا تلبس بأفعال الصلاة ان فعل الصلاة في الوقت بعد افساد فيه
 قضاء وهو وجه ضيف والصحيح خلافه وقوله ومن هذا التعريف انحل شبهة أخرى الخ فلا يفتني
 ما فيه فان ما ذكره لا يفسد انحل تلك الشبهة كما ترى الا ان يكون في هذه النسبة الواقعة في حق
 ساقط يقيد انحلها أو ما قوله وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاماً يتعجب منه الخ فالظاهر انه
 راد بعض الشارحين سيدهم باتفاق كل من له ادنى عقل المحقق الخلي وسيتذفر هذا اذ
 دليل واحد قد شاهد على غباوته وبجائزته وتصدية لمالبس له أهلاً فانه لم يفهم كلام هذا المحقق
 ولا عرف ما يريد به مع وضوحه فيه ومع ذلك اجترأوا فترى وذلك لان غباوة الخلي مع المتن مانعه
 او القضاء فعلم كل وقيل بهض ما دخل وقت ادائه من الزمان المذكور مع فعل بعضه الاخر
 بعد خروج الوقت أيضاً صلاة كان أو صوماً أو قبله في الصلاة وان كان المقعول ههنا في الوقت
 ركعة فأكثر والحديث فيمن زال عذره كالجنون وقديق من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه
 الصلاة اه وهو معلوم ان قوله مع فعل بعضه الاخر الى قوله فاكتر شرح للقول الثاني الضعيف
 الذي ذكره المتن بقوله وقيل بعض الخ يلائم ذلك انه اذا وقع بعض الصلاة في الوقت وبعضها

بعد الوقت كانت قضاء على هذا القول وان كان الواقع في الوقت ركعة فأكثر ورده عليه حديث
الصحيحين من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة الذي استدلل به القول الأول الصحيح
على أن الصلاة فيما ذكره كإدائه كما تقدم فاجاب هذا القائل عنه بجملة على من زال عذره كالجنون
وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة بالحديث وارد في بيان القدر الذي تجب
الصلاة إذا عابداً أنه وهو ما الكلام هنا فيه وكل هذا منصوص عليه على هذا الوجه في كلام
النفقهاء فالحقق المحلى أراد بقوله والحديث فيمن زال عذره الخ حكاية جواب هذا القائل
عن ورود الحديث على ما حكاه المحقق عن مذهبه بقوله وان كان المفعول منها في الوقت ركعة
فأكثر وعلى هذا فهو كلام صحيح واضح كل الوضوح لا غبار عليه ولا حكاية فانظر هذا الغبي
المتبع بالزور كيف عرف وعرف وقال مع ذلك ما قال مما يعود عليه بغاية الشناعة وذلك لأنه
ان أراد بقوله فورده عليه انك قلت الخ ما قرره الشارح على الصحيح في الاداء من حصوله بإدراك
ركعة في الوقت وان ذلك وارد على ما قرره هنا على القول المرجوح في القضاء من انه اذا قبل
بعض الصلاة خارج الوقت كانت قضاء وان كان المفعول منها في الوقت أكثر من ركعة فيكون
حاصل الإبراد على هذا ان ما قرره على الصحيح في الاداء من حصوله بإدراك ركعة في الوقت وارد
على ما قرره على الضعيف في القضاء من حصوله وان أدرك ركعة فأكثر في الوقت فكلام
الشارح يرى من احتمال ذلك بوجه ولا يتوهم هذا من كلامه الامن عى قلبه وانظمس ليه مع
ان ذلك لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله ان مسئلة العذر غير مسئلة الاداء الخ كما لا يخفى وان
أراد به ما دل عليه الحديث الذي استدلل به القول الصحيح في الاداء من أدراك الصلاة بإدراك
ركعة في الوقت وأنه وارد على القول الضعيف في القضاء وان القول الضعيف فيه أجاب عنه
بجملة على انه وارد على بيان القدر الذي تجب الصلاة بإدراكه لا في بيان القدر الذي تصير
الصلاة إذا عابداً كما ذكرنا فعل القول الصحيح في الاداء فهذا كلام صحيح مطابق للواقع ولصرح
تعبير الشارح فلا معنى للتشنيع حينئذ لكن هذا ايضا لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله اذ مسئلة
الاداء غير مسئلة العذر الخ ولا يناسب حينئذ ما منعه من اضافة القول الى الشارح بقوله
فورده عليه انك قلت الخ اذا القول على هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم لا قول الشارح وان
أراد ما دل عليه الحديث كما ذكرنا وارد على القول الضعيف في القضاء أجاب عنه الشارح
بجملة على بيان القدر الذي تجب الصلاة بإدراكه فان أراد مع ذلك ابقاء المسئلة الاولى بما هما
من المقصود به بيان الاداء فهذا كلام صحيح لا يحتمل التشنيع بوجه فله معنى التشنيع
حينئذ لكنه أيضا لا يناسب بوجه قوله اذ مسئلة الاداء غير مسئلة العذر الخ وان أراد مع
ذلك ان الشارح صرف المسئلة الاولى عن بيان الاداء الى بيان الوجوب عند زوال العذر كما
هو المناسب لقوله اذ مسئلة العذر الخ الدال على ان وجه اعتراضه ان الشارح لم يميز بين
المسئلتين فهذا لا يتوهمه من عبارة الشارح القاطعة بخلافه الامن انظمت بصيرته وعجبت
سريته وبهذا كله يظهر تهوره ونقوله ومجازقه بقوله وكل هذا هو وظاهر الخ وأنه لم يزد في
هذا المقام على التشنيع بالاغلاط والاهام فأحقه بقوله القائل
وكم من غائب قولاً صحيحاً * وآفته من القهم السقيم

واعلم الله ان مثل هذه الاغلاط احقر من ان يلتفت اليها ولولا ما غلب من قصور الزمان واعتقار
 أهله بامثالها كان الاضراب عنها صغيرا أو لى ولا يوفق الا بالله (قوله أى لان بفعل) أقول من
 قوائمه هذا التفسير الاشارة الى ان المراد بالفعل هنا المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر الذى هو
 الفعل لانه حينئذ يتكرر مع قوله الزاجع ضميره الجز واما الواقع على الحاصل بالمصدر كما ان
 كلا وبعضا في التعريف واقعا على الحاصل بالمصدر بدليل وقوعهما متعلقا بالفعل المصدرية
 التعريف لانه بالمعنى المصدرى (قوله أحسن من قول ابن الحاجب الخ) قال شيخنا العلامة
 العذرة يعنى لابن الحاجب بناء ذلك على مذهبه من اختصاص القضاء بالواجب الا القبر فانه
 يقتضى فعل حقيقى وقيل مجازا اه (وأقول) ان أراد بهذا الاعتذار دفع قساده ما قاله ابن
 الحاجب فليس الكلام فيه اذ الكلام فى الاحسنه لافى الوجوب أو دفع أولوية ما قاله المصنف
 عليه فهو ممنوع اذ من الواضح ان شمول التعريف لسائر المذاهب أحسن من اختصاصه
 ببعض بل هو مختص على نفس مذهبه ببعض نظر القبر بل التعبير بأحسن المنعرجين وغيره
 اتخاذه على رأى من لا يشترط فى التعريف كونه جامعا ويجوز ان التعريف بالاحسن أماغلى رأى
 من يشترط ذلك فالعبر به قوله مقتضى متعين (قوله ونخرج بقيد الاستدراك الخ) قال شيخنا
 العلامة استدراك التثنية وادراك الوصول اليه ولا يخفى ان فعل الصلاة جماعة فى وقتها مطلوب
 وفعلها جماعة بعد وقتها المؤداة فيه لاجتماع يوم الى ما سبق له مقتضى فالحمد صادق عليه وليس
 قضاء فهو غير مطرد واخر اوجه منه بالقيد المذكور كما فعل الشارح محل نظر ثم انه لا يصدق على
 فعل صلاة بعد وقتها المؤداة فيه بطهارة منظونة تبين فيها السقوط للمقتضى بالفعل الاول فلم
 يتوصل بالفعل الثانى الى ما سبق له مقتضى وهو قضاء بالانزع فيكون الحد غير منعكس فليتامل
 اه (وأقول) أما الاول فخوابه من وجهين أحدهما ان المراد كما لا يخفى بسبق مقتضى لقوله سبق
 المقتضى لقوله فى خصوص الوقت بان سبق طلب فعله فى خصوص ذلك الوقت اذ الاستدراك الا
 حينئذ اذ المفهوم عرفا من الاستدراك طلب ادراك ما فات الا ترى انه لا يوصف الفعل فى وقته
 بالاستدراك لافى خصوص غيره ولا فى الاعم منه ومن غيره والمقتضى لاعادة الصلاة بعد الوقت
 فى جماعة على القول بها والافق طلبها بل جوازها اختلاف عندنا لم يقتض خصوص ايقاع تلك
 الاعادة فى خصوص ذلك الوقت وانما اقتضى مطلق اعادتها اعم من ان يكون فى الوقت أو بعده
 فاذا وقعت بعد الوقت كانت من قبيل العمل بالمقتضى لان قبيل الاستدراك لم يبق له مقتضى
 فتمامه فلعمرى انه فى غاية الحسن والظهور والحب من الشيخ كيف خفى عليه هذا حتى وقف
 فى خروج الاعادة بالقيد المذكور والثانى ان الوقت لتساع ذلك قلنا ان نقول ان المفهوم من
 كلامهم وصنيعهم كما لا يخفى على المتأمل فيه ان الاستدراك ليس مجرد الوصول الى ما سبق له
 مقتضى بل لابد مع ذلك من ان يكون الوصول اليه مطلوباً على وجه الجبرية لخلل الواقع أو لا
 اما ترك الفعل رأساً وما يقع على وجهه خلل وحقيقة فلا نسلم ان الاعادة لجماعة مطلوبة
 كذلك وما يؤيد انها لم تطلب كذلك او يقطع به طلب الاعادة لجماعة وان فعلت تلك المعادة أو لا
 فى جماعة أكثر أو كل قطعاً من الثانية اذ لا معنى لطلب جبر الافضل الا كل قطعاً بمادونه قطعاً
 كما لا يخفى وحينئذ فانراج الاعادة بالقيد المذكور كما فعل الشارح فى غاية الصحة والاعتبار

أى لان بفعل وجوباً أو ندباً
 فان الصلاة المندوبة تقتضى
 فى الظاهر ويقاس عليها
 الصوم المندوب فتقوله
 مقتضى أحسن من قول
 ابن الحاجب وغيره وجوب
 لكن لو قال لما سبق لفعله
 مقتضى كان أوضح وأخصر
 (مطلقاً) أى من المستدرك
 كما فى قضاء الصلاة المتروكة
 بلا عذر أو من غيره كما
 فى قضاء النائم الصلاة
 والحائض الصوم فانه سبق
 مقتضى لفعل الصلاة
 والصوم من غير النائم
 والحائض لانهما وان
 انعقد سبب الوجوب أو
 التنبه فى حقهما الوجوب
 القضاء عليهما أو ندبه لهما
 ونخرج بقيد الاستدراك
 اعادة الصلاة المؤداة فى
 الوقت

واطراد الخد على هذا عمل ليس عليه غبار وأما الثاني فبوابه منع عدم الصدق الذي ادعاه قوله
 اسقوط المقتضى بالفعل الأول قلنا الساقط مقتضى الدليل الطالب للفعل الأول ولكن هناك
 دليل آخر عام طالب بالفعل ما وقع على خلاف مرة أخرى وهو معنى قولهم القضاء بامر جديد أي
 بامر آخر غير الامر الأول فإذا تبين انتفاء الطهارة تبين طلب الفعل مرة أخرى بدليل آخر فإذا
 فعله مرة أخرى بعد خروج الوقت صدق عليه أنه استدرأه لما سبق له مقتضى فقوله فلم يتوصل
 بالفعل الثاني إلى ما سبق له مقتضى ممنوع منعاً لا شك فيه وحينئذ فانعكس الحد الأمر ثابت
 لا اشتباه يعتريه (قوله بعده) قال السيد السعدي اقتضى أن الأعادة قد تطلق على المقتضى وهو
 مخالف لما سبق في تعريف الأعادة لكن صرح البرماوي بأن العبادة أن سبقت بعملها اسميت
 أعادة مع كونها تسمى في الوقت اداء وفيما بعده قضاء قال ونغاية ذلك أن لها في كل حال اسمين وبين
 الأعادة وكل من الاداء والقضاء وما وخصوصاً من وجه قال ومن صرح بأنه لا يعتبر الوقت في
 الأعادة سليم الرازي في التقریب اه ما ذكره السيد (وأقول) تسعة الأعادة بعد الوقت قضاء
 ينافي كلام الشارح حيث أخرجهما بقيد الاستدراك قبل قضية كلامه أن هذه الأعادة ليست
 قضاء وان القضاء لا يكون إلا حيث لم يقع فعل يجزئ في الوقت ولا مانع من ذلك فليتل (قوله
 مثلاً) أقول قضيته جواز الأعادة بعد الوقت فرادى والمفهوم من القروع امتناع ذلك إلا إذا
 جرى خلاف في صحة ما وقع في الوقت فتسن أعادته مطلقاً لكن إذا أعادته بعد الوقت فالظاهر أنه
 يوصف بالقضاء لأنه استدراك لانه جراحة القول بعدم صحة الواقع في الوقت ويحتمل أنه إشارة إلى
 جواز القرائي على سبيل القرض أو فعل فيه خلافاً لراجح (قوله من أن فعل أقل من ركعة
 الخ) قال شيخنا العلامة الصواب اسقاط أن وقضاء بأن يقول من فعل أقل من ركعة في الوقت
 والباقي بعده لأن الذي يطلق عليه قضاء ويخرج بالقيد من حد الاداء ويضاف إلى حد القضاء
 المذكور وهو هذا الفعل لا كونه قضاء اه (وأقول) يجوز أن يكون الكلام على حذف مضاف
 في الجائين أي فيضم إلى حكمه حكم ما خرج بالقيد ولا شك أن حكم الخارج أنه قضاء فيضم إلى
 حكم الكل وهو أنه قضاء ويجوز أن تكون من الاستدعاء أي حال كون ما خرج بالقيد من حيث
 أنه خارج به مبتدأ من أن فعل أقل من ركعة الخ أي مبتدأ من ثبوت ذلك وناشئ منه ويجوز أن
 تكون للتعلييل أي ما خرج بالقيد من أجل أن فعل أقل من ركعة الخ وحينئذ يدفع التصويب
 (قوله وبين ذي الركعة) أي المركب من الركعة في الوقت والباقي بعد الوقت (قوله أذم معظم
 الباقي) استمرز بالمعظم عن انقسامه بالسلم (قوله كاتسكبراً بها) قال شيخنا العلامة انما
 فيه له تكبراً حقيقة لأن التكبر به الاتيان بالشئ ثانياً مراد به تأكيد الأول وهذا ليس
 كذلك أذم ما بعد الركعة في الصلاة تصود في نفسه كالاولي اه (وأقول) كان كل واحد من
 شخص اليوم ليست تكبراً مثلاً في الامس (قوله والمقتضى المفعول) ليس هذا حداً كاملاً
 بل هو من الاكتفاء أي المقتضى المفعول السابق الذي فهم من تعريف القضاء وهو كذا في
 تعريف المؤدى قاله شيخنا العلامة وفيه بحث سنشير إليه (قوله المستغنى بأحدهما) أي
 بتعريف أحدهما عن تعريف الآخر وأبالك أن تتوهم أن ذلك الاستغناء يوجب التكرار
 لما ينادي فمما سبق (قوله قال إشارة إلى الاعتراض عليه) قد يقال هذه الإشارة لا تنوق على

بعده في جماعة مثلاً ولما
 أطلق البعض في الاداء العلم
 بقوله المتقدم اقتصر على
 الكل في القضاء فيضم إليه
 ما خرج بالقيد من أن فعل
 أقل من ركعة في الوقت
 والباقي بعده قضاء والفرق
 بين هذا وبين ذي الركعة
 أنها تستعمل على معظم
 أفعال الصلاة أذم معظم
 الباقي كالتسكبر بها
 فجعل ما بعد الوقت تابعاً لها
 بخلاف ما دونها (والمقتضى
 المفعول) من كل العبادة
 بعد خروج وقتها على
 القولين أو قبله وبعده على
 الثاني وانما عرف المصدر
 والمفعول المستغنى بأحدهما
 قاتلاً في المؤدى ما فعل
 الذي صدر به ابن الحاجب
 تعريف الاداء والقضاء
 والأعادة قال إشارة إلى
 الاعتراض عليه

الجمع بين تعريف المصدر والمفعول بل يكفي فيه الاقتصار على تعريف المؤدى فانطلاقه المؤدى
 ما فعل ويجاب بان المراد الاشارة على الوجه الابين اذ قد لا يهتد بهم من الاقتصار المذكور فاقادة
 الاعتراض بل مجرد اعادة عبارة أخرى مساوية لعبارة ابن الجلبج فليستأمل (قوله قال اشارة
 الى الاعتراض عليه الخ) قال السكالي أسند الشارح ذلك الى المصنف للتبينة على انه لا يخلو
 عن نظر وكناه والله أعلم يشير الى ما قاله شيخه البرماوى من ان اطلاق الاداء والقضاء في عبارة
 الاموليين والفقهاء من اطلاق المصدر على المفعول الذى صار لشهرته وتكراره حقيقة عرفية
 اه (وأقول) للمصنف ان يقول هذا لا يخلص من الاعتراض لان اللفظ على هذا مشترك بين
 المصدر واسم المفعول واجتناب المشترك في مقام البيان خصوصاً في التعريف أولى ان لم يكن
 واجبا ويمكن ان يكون المصنف قد مر هذا أيضا فيكون مراده بالاعتراض انه خالف الاولى لانه
 ان لم يثبت كون هذه الالفاظ حقائق عرفية في اسم المفعول احتاج في التصحيح الى التأويل
 والالزام استعمال المشترك وكلاهما يجنب في التعريف فيجب اجتنابه في المعرف أيضا (فان
 قلت) انما الاجتناب اذ لم تكن قرينة وهي موجودة هنا فان التعريف الذى أورده أعني
 ما فعل لكونه لا يتناسب المعنى المصدرى يعلم منه ان المراد بالمعرف اسم المفعول (قلت) لكن
 قرينة ضعيفة لا تمنع حيرة الناظر في ان المراد بالمعرف اسم المفعول بدليل التعريف أو ان
 التعريف على حذف المضاف بدليل المعرف وذلك خلاف الابق بالتعريف ان لم يمتنع على ان
 تجوزهم الجواز والمشارك في التعاريف مع القرينة الواضحة لا يبعد ان المراد به مجرد الصحة
 فلا ينافي اولوية اجتناب ذلك مطاقا وما ثبت من ذلك للتعريف ينبغي ان يثبت للمعرف ايضا
 فليستأمل (قوله وان كان اطلاقه عليه شائعا) اشارة الى ان شيوخه لا يدفع الاعتراض ووجهه
 ما أثرنا اليه (قوله لانه أخصر منه أى بكلمة) أى وان كان ذلك أخصر من هذا حروفا وفيه
 اشارة الى ان الغرض قد يتعلق بالاختصار باعتبار الكلمات وقد يتعلق بالاختصار باعتبار
 الحروف ولا مانع من ذلك (فان قلت) الغرض من الاختصار تصغير الجمل وهذا انما يكون في
 الاختصار باعتبار الحروف (قلت) قد يتعلق الغرض بتصغير حجم المجموع في الجملة وهذا لا ينافي
 مراعاة الاختصار باعتبار الكلمات في بعض المواضع لبعض الاعتراض (قوله اذ لام التعريف
 كالجزم من مدخولها) قال شيخنا العلامة وفي كونها لام التعريف نظر بل الصحيح انها
 موصولة اسمى اه وقال في مرة أخرى في نفسه مسامحة لان اللام في ذلك ونحوه اسم موصول على
 الصحيح لاحرف تعريف اه (وأقول) يمكن الجواب بوجهين أحدهما ان لام التعريف تحتل
 الموصولة لانها دالة على تعيين مسماها فالمراد بها الموصولة والثاني انه جعل لفظ مفعول اسم
 جنس لما يتعلق به الفعل ثم عرف بلام العهد اشارة لما هم من تعريف القضاء فليس هو بمعنى
 اسم المفعول صفة حتى تكون أل فيه موصولة وعلى هذا فلا تنقص في التعريف وكناه أخذ
 ذلك من اقتصار المصنف على قوله المفعول اذ لو أراد به اسم المفعول لاستلزم الى زيادة كان
 يكون المفعول خارجا عنه الى آخر ما يهتد بهم من تعريف القضاء (قوله فلا تعد فيه كلمة) قال
 شيخنا وفي استنتاج عدم العد كلمة من كونها كالجزم بل من كونها مجردا لا يفتى اه (وأقول)
 وجه هذا الاستنتاج انما هو ان اسمها الكلمة الواحدة قد تارة متراجها بعد دخولها لم تعد

في ذلك أى المخرج للصحة
 الى تأويل المصدر بالمفعول
 وان كان اطلاقه عليه
 شائعا وعادل في المقضى
 عما فعل الى المفعول
 قال لانه أخصر منه أى
 بكلمة اذ لام التعريف
 كالجزم من مدخولها فلا
 تعد فيه كلمة

عَبْرَةُ رُوحَانِيَّةٍ بِحَسْبِ

كلمة بمعنى انه صرح ان لا تعد كلمة بل عدد المجموع كلمة كما ان الجزء لا يعد كلمة مع مدخوله بل
المجموع كلمة واحدة وانما اولنا بذلك لما صرح به الرضي من ان المعرف باللام كلمتان صارنا
من شدة الامتزاج كلمة واحدة اه فان قضية ذلك انه يصح أيضا ان تعد كلمة وصرح الجاهلي
بفروج مثل الرجل عن حد الكلمة بقيد الافراد قال لكنه يعد لشدة الامتزاج لقطة واحدة
اه (فان قلت) هل يتم التوجيه على هذا التأويل (قلت) نعم لان مجموع الكلمتين اذا كان يصح
ان يعد كلمة اخصر في الجملة باعتبار الكلمات من مجموع كلمتين لا يصح ان يعد كلمة وأما قوله بل
من كونها جزءا فان أراد جزأ من الكلمة الواحدة كما هو المراد في السياق فلا اشتباه في ضعف
النظر اذ لا يتأني في جزئية الكلمة الواحدة ان يعد كلمة وان أراد جزأ في الجملة فليس الكلام فيه نعم
اعترض بعضهم بوجه آخر حيث قال في قوله فلا تعد كلمة أي فتبقى كلمتين اسم المفحول وضميره
وهما اخصر مما عمل لانه ثلاث كلمات ما والفعل وضميره وقد يقال الاختصاص وصفة للفظ باعتبار
كثرة الحروف وقلنا لا باعتبار تعدد كلمة واعتبار المقدور وعدم اعتبار المفظوع بعيد اه
ويجيب بان الاختصار يكون نارة باعتبار الكلمات وقارة باعتبار الحروف وكلاهما جهة
ترجيح قد يتعلق الغرض بها ويكفي في اختيار أحد الأمرين مرجح من وجهه وان ترجح غيره
بوجه آخر ولو أرجح كما أفاده شيخنا الشريف (قوله وزاد مسئلة البعض) قال شيخنا العلامة
التعريف في الاصطلاح ليس من المسائل لانه ليس فيه حكم بل هو مركب تقيدي فاطلاق
المسئلة عليه مجاز اه (أقول) او باعتبار لازمه فانه يستلزم مسئلة وحكما (قوله الواصفين
لذات الركعة في الوقت بهما) أي بعضهم بصفها بالاداء وبعضهم بصفها بالقضاء (قوله
والعكس) الاوجه عطفه على تبعية أي بهذه التبعية وبالعكسها وهو تبعية ما في الوقت لما يده
ويمكن عطفه على ما (قوله وبعض الفقهاء حقق) قال شيخنا العلامة قضية كلامه ان الاقوال
ثلاثة ظاهري وتحقيق ملحوظ وتحقيق بعض الفقهاء والشارح وجه زيادة البعض بقيد المبنية
على الظاهر كما قال باشتغال الركعة على المعظم فجعل ما بعد الوقت تابعا وهو التحقيق الملحوظ فلزم
اتحادهما اه (وأقول) لزوم الاتحاد منوع والفرق بينهما انه على ظاهر كلام الفقهاء يكون
الجميع أدا حقيقة اكتمال في انصافه بالاداء حقيقة باشتغال الواقع في الوقت على معظم أفعال
الصلاة وذلك بوقوع ركعة في الوقت وعلى التحقيق المذكور لا يكون الجميع ادا حقيقة
بل على وجه التوسع فالتبعية مختلفة على القولين فأنهم اعلى الاول تبعية تقتضي الوصف بالاداء
حقيقة وعلى الثاني تبعية تقتضي الوصف به تبعا وهذا حاصل تقرير السكال ولا ينافيه قول
الشرح الا في وكذا على الاداء نظرا للتحقيق لان حاصله ان الفقهاء وان نظروا للظاهر
فوصفوا الجميع بالاداء حقيقة نظروا للتحقيق أيضا فحكموا بالانتم بخلاف الاصوليين فأنهم
قصر واقتصرهم على التحقيق لكن بشكل عليه ان مقتضاه ان الاصوليين وصفوا الجميع بالاداء
تبعا بل انهم اختلفوا فيه مع ان ذلك غير معروف عنهم كما يدل عليه قوله وزاد مسئلة البعض
على الاصوليين الخ ولهذا قال الزركشي في هذا الذي زاد المصنف انما هو رأي الفقهاء دعاهم
اليه ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة
ولعل الاصوليين لا يوافقونهم على تسميته أدا وعباراتهم طائفة بذلك اه وقال الولي العراقي

وزاد مسئلة البعض على
الاصوليين في تعريف
الاداء والقضاء جريا على
ظاهر كلام الفقهاء الواصفين
لذات الركعة في الوقت
بهما وان كان وصفها
بهما في التحقيق الملحوظ
للاصوليين بتبعية ما بعد
الوقت لم يقبه والعكس
وبعض الفقهاء حقق
قوسف ما في الوقت منها
بالاداء وما بعده بالقضاء
ولم يبال بتبعية العبادة
في الوصف بذلك الذي فر
منه غيره وعلى هذا القضاء
يأتمها على بالتأخير

وهذا الذي اعتبره في الاداء من فعل البعض لم يعتبره الاصوليون والظاهر انهم لا يسمون فعل البعض ولو كان ركعة اداء وتبع المصنف في ذلك الفقهاء وما كان ينبغي في بيان مصطلح الاصول اهـ ويمكن ان يقال ان وصف ذات الركعة بما بالتسوية المذكورة ليس داخلا في مفهوم التحقيق بل ليس التحقيق الا مجرد انتفاء الاداء الا ان الفقهاء لما اثبتوا الاداء اخذوا من الحديث كان بالنظر الى التحقيق تبعيا لا أصليا وعلى هذا فلا اشكال في تباين الاقوال الثلاثة ولا في عدم نسبة الاداء مطلقا الى الاصوليين لان الحاصل حينئذ ان الفقهاء قالوا بالاداء اخذوا من الحديث وان كان بالنظر للتحقيق تبعيا وان الاصوليين لاحظوا مجرد التحقيق فلم يقولوا به مطلقا وان بعض الفقهاء حقق فقال بهما سمعنا فليأتنا (قوله وبعض الفقهاء حقق) أي تحقيقا آخر مغاير للتحقيق الملاحظ للاصوليين بدليل المقابلة (قوله وكذا على الاداء) فان قلت لم يقل وعلى التحقيق الملاحظ للاصوليين قلت اكتفاء بقوله نظرا للتحقيق أو بقوله والقضاء (قوله أي المعاد أي فعل الشيء ثانيا) ان قلت تفسير الضمير بالمعاد المفهوم من الاعادة يوجب الدور ولا ينبغي من لزوم الدور تفسير هذا بقوله أي فعل الشيء ثانيا لان الارادة توجب على اللفظ ولو صح المراد على ان هذا التفسير لا يتناول الاعادة الاولى دون ما زاد عليها ان كان قلت اما الاول فيمكن الخلاص عنه بوجهين أحدهما ان يجعل تعريف الاعادة بما ذكر تعريفها لفظيا وهو لا يتصور فيه دور والثاني ان يجعل تعريفها حقيقيا والدور انما يلزم لو كان المعاد الذي هو مرجع الضمير بالمعنى الاصطلاحي وهو ممنوع بل يجوز ان يراد به مطلق فعل الشيء ثانيا اعم من ان يكون في الوقت أو غيره ومن ان يكون لعذر أو خلل أو لا وهو المعنى اللغوي ولعل الشارح أشار الى ذلك بالتفسير الثاني وحينئذ تكون الاعادة التي هي جزء المعاد الواقع في تعريفه الاعادة بعينها اللغوي والاعادة المعروفة بعينها الاصطلاحي وحيث اختلف معناهما فلا دور وبذلك يظهر وجه الجمع بين التفسيرين فالاول لبيان مرجع الضمير وانه من قبيل المتقدم معنى والثاني لبيان ان الاعادة في المرجع بالمعنى اللغوي حتى لا يلزم الدور واما الثاني فيمكن الخلاص عنه بوجهين أيضا أحدهما انه انما قيد بالفعل الثاني لعله لا اختياره ان الاعادة مقيدة بالمرّة الواحدة كما عليه كثيرون واقتضاء نص الشافعي وهذا تكثيرا لأسبابه شيئا العلامة عن ابن الحاجب في قوله في تعريف القضاء لما سبق له وجوب كانه تقدم والثاني ان المراد بالثاني خلاف الاول فيشمل ما زاد على الثاني واطلاق الثاني بهذا المعنى غير عزيز بل هو واقع في استعمالهم كما لا يخفى على من له تتبع وبذلك كله يعلم اندفاع ما أطال به هنا شيخنا العلامة (فان قلت) لو جعل الضمير عائدا الى المفعول من قوله والمقتضى المفعول ففصل والاعادة فعلة أي المفعول أي فعل الشيء ثانيا لكان أولى لوجهين أحدهما ووضوحه اظهر وكون فعل المذغول بمعنى فعل الشيء ثانيا بخلاف فعل المعاد فانه لا يكون بمعنى فعل الشيء ثانيا الا اذا أريد به الفعل الذي يصير به الشيء معادا واللفظ محتمل له ولقول الشيء ثانيا على السواء وظاهر في الثاني وهو خلاف المراد ثانيهما ان التصريح بمرجع الضمير هو الكثير الشائع في الاستعمال بخلاف الدلالة عليه (وما كان ذلك قليل) قلت يعارض الوجهين ان المفعول في عبارة المتن مقيد بتقدير ايكونه فعل بعد خروج الوقت وسع

وكذا على الاداء نظرا للتحقيق
وقل لا نظرا للظاهر المستند
الى الحديث (والاعادة فعلة)
أي المعاد أي فعل الشيء ثانيا

ذلك يستعمل فعله ثانيا في الوقت فيحتاج في صحة الكلام الى اعتبار عود الضمير اليه بدون قيده
ومثل ذلك وان عهد تكلف ظاهر بخلاف عود الضمير الى ما استلزمه ما قبله فلا تكلف فيه
وهذا وقع في القرآن الكريم في غير موضع واما ان فعل المعاد لا يكون بمعنى فعل الشيء ثانيا
الا اذا اريد به الفعل الذي يصير به الشيء معادا لمخ لا يضر مع وجود القرينة على المراد كقوله
قالصلاة المكررة معادة (فان قلت) هذا لا يصلح للقرينة على ما ذكرنا لصلاح التكرير للفعل
الثالث (قلت) بل يكفي لصدق التكرير بالفعل الثاني ان لم يتبادر منه وبذلك يضعف ما اطلق
به السجل وان وافقه شيخ الاسلام نعمه تعالى حيث وهو ان المكرر حقيقة هل هو الفعل الاول
او الثاني وكذلك المعاد فليتأمل (قوله في وقت الاداء) اورد شيخنا العلامة ما حاصله ان
الوضح والاختصار في وقته (واقول) لو عبر بذلك لكان المتبادر منه انه لا بد من وقوع جميع
المعاد في الوقت فلا يشمل ما لو وقع ركعة منه في الوقت والباقي خارجه فان الظاهر جواز
وايه اعادته مع انه لا يصدق عليه فعله في وقته ويصدق عليه فعله في وقت ادائه لان قدر ركعة من
آخر الوقت مع قدر الباقي مما بعده وقت الاداء فليتأمل (قوله او بدون انفاضة سهوا) اعترضه
الكويتي فقال قلت قوله سهوا ومنه اذا الحكم لا يتفاوت في تركه القاطعة السهو والعمد
اجمعا اهـ (واقول) هذا الاعتراض من الادلة الواضحة على مجازته وقصوره في الاصول
والقروع وذلك لان التقيد بالسهو مما لا بد منه اما اوله فقد صرح الامدي وناسك به من امام
وعلمه همام بان شرط الخلل المذكور في تعريف الاعادة ان يكون عذرا واما ثانيا فلانهم
لا يطلقون الاعادة التي الكلام فيها الاعلى ما سبق له فعل له اعتداد في الجملة والصلاة مع ترك
القاطعة عداه لا اعتداده مطلقا فلا يسمى فعلها بعد ذلك اعادة ولهذا حال شيخنا العلامة
قوله سهوا قيد به للاحتراز عن العمد فان الفعل معه كالعهد أي مع العلم به فالفعل بعد
ليس ثانيا ليس اعادة اهـ والذي أحسب ان هذا الرجل لم يحط به الا غير ان ترك القاطعة
مبطل للصلاة سواء كان عدا أم سهوا ولم يحط به الا ما وراخذت مما في الكلام فيه وهذا غفلة
فاحشة اذ ليس الكلام في انها صحيحة أو باطلة بل في بيان ما يوصف بالاعادة ذلك المعنى وهو
مختص بما اذا كان للفعل الاول نوع اعتداد او انما يكون كذلك في صورة ترك القاطعة اذا
كان سهوا ولهذا جعل المحققان قيد السهو وعائد المسئلة التجاسة أيضا ولو تنزهنا عن كل ذلك لكان
ان يكون التقيد بالسهو ليس كمالا هتمام بدفع توهم انخراج السهو عن الخلل لصاحبة العذر
فنأين السهو (قوله قيل للخل وقيل لعذر) أقول فيه أمران الاول انه لا ينبغي مع أدنى
تأمل وانصاف انه لا يفهم من هذه العبارة الا ان هذا من جهة التعريف فيكون أحد الأمرين
من الخلل والعذر معتبرا في المعرف الذي هو الاعادة لانه جعل ذلك قيد الامعطوفا وانه اختلف
في الاعتبار بينهما وان المصنف لم يرجح شيئا وانه لا يفهم منها ان التعريف عند المصنف قد تم بما قبل
قوله قيل وان المقصود بحكاية الاشارة الى زيادة بعضهم في التعريف على خلاف المختار عنده
وان اختياره في شرح المختصر ما يقتضي عدم اعتبار أحد الأمرين لا يقتضي انه مراده بما
ذكره هنا لانه لا يقبله الا بغاية التكلف والتعسف ولانه كثيرا ما يحتج كلامه في كونه بل كلامه
في منع الموانع صريح فيما قلناه من انه من جهة التعريف فانه قال واما الجادى عشرى من

(في وقت الاداء) له (قبل للخل)
في قوله أولا من غير شرط
أو ركن كالصلاة مع التجاسة
أو بدون القاطعة سهوا
(وقيل لعذر) من خلل
في فعله أولا وحصول فضله
لم تكن في فعله أولا (فالصلاة
المكررة)

والأصل المفعولة
في وقت الاداء في جماعة
بعد الانفراد من غير
خلل (معادة) على الثاني
لحصول فضيلة الجماعة
دون الاولى لا تنفاه الخلل
والاول هو المشهور الذي
جزم به الامام الرازي وغيره
وربما ابن الحاجب وانما
عبر المصنف فيه بقيل نظرا
لاستعمال الفقهاء الاوفى
له الثاني ولم يرجع الثاني لترده
في شموله لاحد قسمي
ما أطلقوا عليه الاعادة من
فعل الصلاة في وقت الاداء
في جماعة بعد أخرى الذي
هو مستحب على الصحيح
استوت الجماعة أم زادت
الثانية بفضيلة من كون
الامام أعلم وأروع وأجمع
أكثر أو المكان أشرف
فقسم استوائهما بحسب
الظاهر المحتمل لاستعمال
الثانية فيه على فضيلة هي
حكمة الاستحباب وان لم
يطلع عليها قد يقال بمتبر
احتماله في تناوله التعريف
وقد يقال لا فلا ويكون
التعريف الشامل حينئذ
فعل العبادة في وقت ادائها
ثانيا لعذر أو غيره ثم ظاهر
كلام المصنف أن الاعادة
قسم من الاداء

الاسئلة وهو قوله في الاعادة قيل بل وقيل لعذر فان لم يصح عندنا واحدة من المقتلين
وقولكم ان ابن الحاجب يرجح قلنا . بتقديرين به كما عرفنا . انه ووجه صراحة هذا فيما قلناه
من وجهين الاول ان اعتذاره عن ترك الترجيح بأنه لم يصح عنده واحدة من المقتلين مع
اعترافه بان ابن الحاجب يرجح واعتذاره عن ترك موافقته . بأنه ليس بتقديره صريح في ان
مساقمهما واحد وقد صرح ابن الحاجب بيجوز ذلك من جهة التعريف حيث قال والاعادة
ما فعل في وقت الاداء ثانيا للخلل وقيل لعذر انه فيكون ذلك من جهة تعريف المصنف أيضا
والثاني انه لو تم تعريفه بما قبل قوله قيل واعتمد كذلك تنبيه على زيادة غير مرضية عنده
لم يرجح عليه السؤال بأنه لو لم يرجح مع ان ابن الحاجب يرجح ولم يرجح الى الجواب بأنه لم يصح عنده
واحدة من المقتلين اذ كلاهما على ذلك التقدير غير مرضي عنده فلا حاجة الى الترجيح فتأمل
ذلك بالطف فان فيه دقة فلذلك كله شرح الشارح كلامه هنا على ظاهره ولم يلتفت الى جعله
على ما اختاره في شرح المختصر واذا غلبت جميع ذلك مما قررناه على وجهه علمت ان ما أطال
به الكمال منا كلامه ساقط لا اعتبار به وانه من التعصب الفاسد البارد والله الموفق . والامر
الثاني انه قد يتوهم من قوله قيل للخلل وقيل لعذر ان هذا ترد منافا للتعريف وجوابه ان هذا
ليس من التردد المنافي بل هذا اشارة الى اختلافهم في التعريف فهو اشارة الى تفريقين قال
بكل منهما قائل وكانه قال الاعادة قول هي فعله في وقت الاداء للخلل وقيل هي فعله في وقت الاداء
لعذر ولا ترد في واحد من التعريفين (قوله وهي في الاصل) قال بعض الفضلاء أي الاصل
وضعها في عرفهم . وكان مراده بأصل الوضع الابتداء به في انما وضعت ابتداء في عرفهم
لذلك ثم الحق وابنه غير (قوله الاوفى له الثاني) فضيلة موافقة الاول أيضا له الا ان الثاني أقرب
موافقة . مقتضى ذلك أن الفقهاء يطلقون الاعادة على فعل الشيء ثانيا للخلل وفيه نظر (قوله
أم زادت الثانية) أقول لم يقل أو الاولى لكأنه لانه لا يناسب قوله لعذر لكن فضيلة كلام
فهما تائدا وصرحت من الاعادة وان زادت الاولى بل وان قطع بزيادتها يمكن أن يقع من
العذر حصول فضيلة الثانية وان كانت دون الاولى لانها شئ زائد على حصول فضيلة الاولى
فليأمل (قوله ويكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادة الخ) قال بعض الفضلاء لكنه
حينئذ يشمل صلاة الرجل منفردا بقصد صلاته بجماعة مع انه غير جائز (واقول) يمكن أن يجاب
بانه لا يضر هذا الشمول لان التعريف ينبغي أن يشمل الأفراد الفاسدة أيضا كما افاده كلام
القطب في شرح الشمسية وفيه نظر لان ذلك لا يوافق المباحثة السابقة في تشييد ترك الفاحشة
بالسوء ولعل الاولى اعتبار تشييد تركه لظهوره ودعوى ظهوره وهو كون الثانية بجماعة (قوله
من كون الامام أعلم وأروع الخ) هو بيان لما قبله وأورد عليه شيخ الاسلام أن البيان لا ينحصر
فيه ويجاب بانه لم يقصد الحصر بل مجرد التمثيل (قوله ثم ظاهر كلام المصنف أن الاعادة قسم
من الاداء) اعترض الكوراني دعوى ان ظاهر ذلك حيث قال وقد سبق اشارة الى أن عند
المصنف الاقسام متباينة وان الاعادة قسم الاداء لا قسم منه لانه اشهر عن الفضا . وان احتمل
أن يجعل قسمين منه بأن يقال لم يقيد الاداء بان لا يكون مسبوقا للخلل لكن خلاف الظاهر
ومن ادعى ظهورا العكس فقد عكس الظاهر (واقول) لا يخفى فساد هذا الاعتراض فان

المصنف عرف الاداء بما يصدق على الاعادة وعرف القضاء بما لا يصدق عليها ثم عرف الاعادة بما يندرج في الاداء ولا ينافيه وذلك ظاهر قطعا عند من له أدنى مسكة في ان الاعادة قسم من الاداء فان كل ما تناوله التعريف كان ظاهرا فيه اذ لا معنى لظهور الكلام في شيء الا عموم له وفهمه منه من غير توقف على شيء آخر ولا يخفى ان هذا كذلك وما مجرد تأخير الاعادة عن القضاء فلا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه فالاستدلال به على المجانية استدلال فاسد كما ان افراد الاعادة بتعريف بعد تعريف الاداء لا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه وتظهر ذلك ما لوعرفنا الحيوان بانه جسم نام حساس ثم عرفنا الانسان بانه جسم نام حساس ناطق فهل يتوقف ذو عقل في ان ظاهر هذا الكلام ان الانسان قسم من الحيوان فما ادعاء المحقق من الظهور ومن الصواب الذي لا شبهة فيه عند من له عقل ودعوى انه من عكس الظاهر من عكس الظاهر والله واثبلا اوتباب عند اولى الالباب (قوله وهو كما قال مصطلح الاكثرين) قال شيخنا العلامة هو قريب من قول العضد الاعادة قسم من اقسام الاداء في مصطلح القوم وان وقع في عبارات بعض المتأخرين خلافا وكأني اثار بقوله قال الى مخالفة غير قال التفتازاني ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين انه اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس اداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح يعني العضد صريحا وبه يعلم أن قوله وقيل انها قسم ليس على ما ينبغي اه (وأقول) لا يخفى على ذي عقل ان مجرد نقل التفتازاني لا يدفع نقل المصنف لان من حفظ حجة على من لم يحفظ ولا سيما المصنف المتفق على سعة اطلاعه واحاطته بهذا الفن وكثرة استدراكه فيه على غيره على وفق ما يشهد به الوجود فاما كان اللائق الاستدراك بكلامه على كلام التفتازاني وتأيد نقل العضد بنقله ولا شبهة في اطلاع الشارح على ما قاله التفتازاني وقصد الاستدراك عليه بما قاله المصنف وحيث نقل مثل هذا الامام الثقة المستدرك على غيره ان ذلك مصطلح الاكثرين خصوصا مع موافقة العضد لنقله فلا إشكال في تضعيف القول الآخر وان قال فيه التفتازاني ما قاله فقول الشيخ وبه يعلم الخ ليس على ما ينبغي للقطع بانه لا يعلم مما ذكره عدم الاتقاء المذكور وكيف يحصل العلم بذلك من مجرد نقل التفتازاني مع معارضة نقل هذين الامامين وكان أكثر ما يدعي المعارضة ولكن حبك للشيء يعصى وبهم والعجب ان الشارح قصد معارضة نقل التفتازاني بنقل المصنف والاستدراك به عليه فاعترضه الشيخ بمجرد نقل التفتازاني من غير ترجيح عول عليه ولا سند استدراكه (قوله والحكم الشرعي) قال شيخنا العلامة هذا القيد يعني الشرعي كما لا يضر لا يحتاج اليه لما مر من انه المراد عند الاطلاق اه (وأقول) لكنه لا يخلو عن فائدة كالاوضح ودفع التوهم وهما من مقاصد القبول بل ان أردب بالحكم النسبة التامة كما تقدم في تعريف الفقه كان محتاجا اليه (قوله من حيث تعاقبه) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة اضافة التعلق اليه ظاهرة في كون التعلق عارضا له وقد سبق انه جوهر من مفهوماته متأول الاضافة بانها من اضافة الجزم الى كله لا المصدر الى فاعله اه (وأقول) قد يجمع دعوى الظهور وغاية ما تدل الاضافة عليه المغايرة بين المضاف والمضاف اليه وهي حاصلة بين الجزم وكله ولو سلم كفي صلاحية الاضافة لاضافة الجزم الى الكل والظهور في العروض مدفوع بما سبق والثاني قال

وهو كما قال مصطلح الاكثرين وقيل انه اقسام له كما قال في المنهاج للعبادة ان وقعت في وقت المعين ولم تسبق باداء محتمل فاداء والا فاعادة (والحكم الشرعي) أى المأخوذ من الشرع (ان تغير) من حيث تعلقه من صعوبة له على المكلف (الى سهولة) كان تغير من الحرمة للتعلم أو الترتك الى الحل له (لعدو)

الكمال انه تنبيه على ان المتغير حقيقة انما هو والتعلق بالحكم اذ تغير الحكم محال لانه خطاب
الله أى كلامه النفسى القديم اه (وأقول) قد بينا فيما سبق ان الحكم عند الشارح والمصنف
ليس هو مجرد الخطاب وانما هو مجموع الخطاب والتعلق التجري ولا يخفى في ان المجموع يثبت
تغيره بتغير جزئه فما قاله لا يتأتى الا على ما زعمه هو من خروج التعلق عن مفهوم الحكم كما
تقدم مع بيان ما فيه (قوله مع قيام السبب) قال شيخنا العلامة عندى أن هذا القيد مستدرك
لان التغير مع فقد السبب لا للعذر وما زعمه الشارح من انه لا احتراز على ذكر فيه نظرا
(وأقول) لا مانع من اسناد التغير لكل من العذر وفقد السبب لان العذر بافتراده صالح لدفع
الحكم دليل دفعه له مع وجود السبب فيصح اسناد الدفع اليه عند انتفاؤه أيضا والحاصل أن
ثبوت الحكم كما يتوقف على وجود سببه يتوقف أيضا على انتفاء عذره فيصح اسناد انتفاؤه
لكل من انتفاء سببه ووجود عذره بل قد يرجع اسناده الى العذر بانه أحوط لان العذر المعين
يكفي في التغير بخلاف انتفاء السبب المعين فلا يلزم كفايته فيه بل لو أن ما يختلف سبب آخر وحينئذ
يصدق التغير لعذر بوجود السبب وانتفاؤه فيحتاج للتقييد بقيام السبب ليخرج التغير للعذر
مع انتفاؤه فإنه ليس من الرخصة اذ لو ترك هذا التقييد لم يدخله أو فهم دخوله فيما مع انه ليس
كذلك وكفى ذلك فائدة لهذا القيد واذا علمت ذلك علمت سقوط النفي في قوله لا للعذر وسقوط
مارتبته عليه من الاستدراك والنظر تأمل (قوله المتغير اليه) قال شيخنا العلامة اشارة الى أن
الضمير الذى أخبر عنه بالرخصة لا يصح أن يعود الى الحكم الشرعى الذى تغير لان الرخصة هي
المتغير اليه كما افاده لا المتغير اه (وأقول) هو ظاهر على طريق الشارح والمتم من أن الحكم
مجموع الكلام النفسى والتعلق اما على طريق غيره من انه الكلام النفسى والتعلق خارج
عنه فيجوز الحمل على الظاهر لان الكلام النفسى شئ واحد وانما يختلف بسبب التعلق فعنى
قوله والحكم ان تغير الخطاب ان انقطع تعلقه على وجه الصعوبة وثبت تعلقه على وجه
السهولة وهذا هو الرخصة فرجوع الضمير المتغير عنه بالرخصة للحكم المتغير يظهر له انه لا مانع منه
(قوله السهل المذكور) هذا مأخوذ من كلام المصنف لان قوله من صعوبة الى سهولة أى من
صفة الصعوبة الى صفة السهولة ولا شك أن انتقال الحكم من انصافه بالصعوبة الى انصافه
بالسهولة يوجب انصافه بالسهل لان معناه ذى السهولة أى المصنف بما فاقه من شيخنا
العلامة من أن قوله السهل المذكور ربما لا يوافق قول المصنف الى سهولة لا يفتنى ما فيه (قوله
والسلم) اعترضه الكوراني وشيخنا العلامة فاما الكوراني فقال ثم في غيبيل المصنف أى بالسلم
بحث لان كون السلم رخصة ممنوع قال الغزالي في المستصفى فلا يقال ان السلم رخصة لان عموم
النهى في حديث حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده يوجب حرمة ومراجعة المقتضى اقتضت
الرخصة ثم قال ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فافتراق أحدهما
بالشرط لا يعلق أحدهما بالرخصة فيشبهه أن يكون هذا مجازا فقول الراوى نهى عن بيع
ما ليس عند الانسان وأرخى في السلم يجوز في الكلام (قلت) يؤيده ما قاله ابن عباس رضى
الله عنهما في تفسير آية المداينة وهو انه تعالى لما حرم الربا أباح السلم ويؤيده أيضا اتفاق
الفقهاء على ان السلم نوع من البيع والرخصة لا تكون نوعا من العزيمة اه واما شيخنا فقال

مع قيام السبب للحكم
الاصلى) المتعلق عنه للعذر
(فرخصة) أى فالحكم المتغير
اليه السهل المذكور يسمى
رخصة وهي لغة السهولة
(كل الميتة) للمضطر
(والقصر) للمسافر الذى هو
تركه الاتمام (والسلم)
الذى هو بيع موصوف
في الزمة (وفطر مسافر) في
رمضان (لا يجهده الصوم)
بفتح الباء وضه أى لا يشق
عليه مشقة قوية (واجبا)
أى كل الميتة وقيل هو
مباح (ومذوبا) أى القصر
لكن في سند يبلغ ثلاثة
أيام فصاعدا كما هو معلوم
من محله فان لم يبلغها فالإتمام
أولى نحو ما من قول أبي
حنيفة بوجوبه ومن قال
القصر مكرهه كالمأوردى
أراد مكرهه كراهة غير شديدة
وهي بمعنى خلاف الأولى
(ومباحا) أى السلم

في كونه من الرخصة عند القوم نظر اذ لم يعلق به حرمة قط حتى يتحقق تغير الحكم منها الى حاله
قال انتم تاراني تخرج أي من الرخصة وجوب الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه
الواجب ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعناق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج
التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه اهـ (وأقول)
كلالا اعتراضين بعد كونهما منازعة في مثال ساقطان سقوطا وانحطاعظما وذلك لان مدارهما
كاه وواضح مع تأملهما على المنازعة من جهة النقل حيث لا يساعد على أن السلم رخصة
أو يساعد على خلافه ومن جهة المعنى حيث لم يثبت قط تحريم السلم لكن هذه المنازعة في غاية
السقوط اما باعتبار الجهة الاولى فقد صرح الاسوي وناهيك بما فيه وسعة اطلاعه وعزيم
خبرته بالقرع وقواعدها ومداركها كما بانه لا نزاع في أن السلم رخصة فانه اعترض بمثل
البيضاوي ثم قال والصواب تمخذه بالسلم والعرايا والاجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود
فانهم ازرخصة بلان نزاع لان السلم والاجارة عقدان على معدوم والمساقاة على معدوم مجهول
والعرايا بيع الربط بالتمرفق وقت الحاجة الى آخر كلامه وقد جع القرا في وناهيك بجلالته
وسعة احاطته في شرح الحصول السلم مع أمور اخر عدوها ثم قال الى غير ذلك من موارد
الشريعة التي هي رخص اجماعا اهـ فهذا نصريح من الأئمة بان السلم رخصة وبنفي الخلاف عن
ذلك فلم يبق بعد ذلك وجه للمنازعة باعتبار النقل واما باعتبار الجهة الثانية فلان منشأ المنازعة
بها توهم ان المراد بتغيير الحكم تغيير الفعل بان ثبت الصعوبة بالفعل ثم تقطع ثقلها الى
السهولة وليس كذلك بل المراد ما يشمل وزود السهولة ابتداء لكن على خلاف ما كان
مقتضى قياس الشرع كما يشهد بذلك كلام الأئمة لمن تتبعه والعجب كيف شفى ذلك على شيخنا
ولهذا عبر غير المصنف كالعلامة البيضاوي بقوله الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لقدر
فرخصة ولهذا أيضا اختلصوا في التيمم فقيل رخصة وقيل عزية وقيل التيمم لفقد الماء عزية
ولتحو المرض رخصة فلولا ان المراد ما قلنا لم يكن القول بان التيمم مطلقا رخصة اذ التيمم لفقد
الماء لم يمنع بالفعل قط ولا القول بالنقص بل اذ التيمم نحو المرض لم يمنع بالفعل قط كالتيمم لفقد
وكونه كان ممتنع في ذلك قبل التقدر والمرض لا يؤثر اذ ليس النزاع في مثل ذلك فعمل اندفاع
نظر شيخنا وتعليقه وما حكا عن التقناواني لا يدل له لان خصال الكفارة لم يسبقها امتناع
لا بالفعل ولا بمقتضى القياس وما ذكره في مسئلة التيمم أحد الأقوال فيه كما علمت ووجه القائل
بانه لفقد رخصة دعوى انه كان القياس امتناعه لعدم رفعة التلذذ المشتراط رفعة للصلاة واما
تأييد الكوراني بما قاله ابن عباس رضي الله عنهما فهو تأييد فاسد اما أولا فلان الكلام
في المعنى الاصطلاحي للرخصة ومن أين له ان الرخصة في كلام ابن عباس بذلك المعنى بل يتعين
بان تكون في كلامه بالمعنى اللغوي لتأخر الاصطلاح الاصولي عنه واما ثانيا فلان قول ابن
عباس أباح السلم صادق بإباحته بعد حرمة أو على خلاف الدليل واما قوله وبؤينة أيضا اتفاق
الفقهاء الخ فهو غلط فاحش وهو قبيح لان البيع الذي اتفق الفقهاء على ان السلم نوع منه
ليس هو العزمية بل الاعم وانما العزمية هي البيع الذي يباين السلم ولا يتناوله والحاصل ان
البيع بالمعنى الاعم المتناول للسلم لم يقع اتفاق على انه عزمية وكيف يمكن ذلك مع ما تقدم من

نقل الاتفاق بل الاجماع على ان السلم رخصة وبالمعنى الاخص المبين للسلم لا يدل اتفاقهم على
انه عزيمه على ان السلم كذلك اذ لا يدل الحكم على أحد المتباينين بنسبى على الحكم الاخر بذلك
الشيء وهذا كله في غاية الظهور ولكن مقاسد عدم التأمل لا يتحصر (قوله وخلاف الاولى)
يعنى بخلاف الاولى فانه حال من فطر المسافر أى حال كون الفطر المذكور مخالفاً للأولى فهو على
ناو يه باسم القاعل فيوافق ما قبله من الاحوال (أقول) كذا نقل عن شيخنا العلامة لكن
لا حاجة اليه فان خلاف الاولى كما يطلق على الحكم يطلق على متعلقه كما تقدم واستتاق الحال
غير لازم كما تقر في محله (قوله الخي من الغلات) قال شيخنا العلامة غير موقوف بانواع السلم فيه
اذن ما ليس بغلة كالحيو ان اه (وأقول) هو كذلك لكن الشارح انما أراد التقليل بالاعتبار
الاغاب والاطهر باعتبار الاصل (قوله ومن الرخصة اباحة ترك الجماعة الخ) قال شيخنا
العلامة اشارة الى افادة الكاف في قوله السابق كان تغيير من الحرمة الخ فافاد ان التغيير كما
يكون من الحرمة الى الحل قد يكون من الكراهة أيضاً فالرخصة فردان تغيير من الحرمة الى
الحل وتغيير من الكراهة الى الاباحة اه (قوله وهو الاتفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من
شعائر الاسلام) اعترضه شيخنا العلامة اعتراضاً لا يصح فقال ما نصه هذا لا يصح لان الاتفراد هو
ترك الجماعة فهو متعلق بالكراهة أى المكروه ومتعلق بالحكم لا يكون سبباً وايضا فطلب
الاجتماع في نهي تنهى عن ضده أى الاتفراد فيه فهو متعلق بالنهي أى الكراهة لاسيما على
أن ابن الحاجب وشارحه عرفوا الرخصة بمنشئ من الاحكام بعدد مع قيام المنفع لولا
العدو وفسر المنافع بالمحرم أى دليل التحريم ومن الواضح خروج الاباحة بعد الكراهة من ذلك
اه (وأقول) نعمنا امران قديمتيه احدهما بالآخر لعدم صدق التأمل الذي قد يقع فيه حب
الاعتراض فان حب النبي يعنى ويصم فيحصل القطع أحدهما بقس الاتفراد والثاني كون
ذلك الاتفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولا شبهة لما نزل في تباين هذين الامرين فالقول هو
متعلق الكراهة وهو المكروه وهو أيضاً متعلق بالنهي أى الكراهة وهو مراد الشارح بترك
الجماعة في الصلاة والثاني هو سبب الحكم وسبب الكراهة وهو مراد الشارح بقوله وهو
الاتفراد فيما يطلب فيه الاجتماع وإليه المقتصر على قوله وهو الاتفراد كون الثاني ليس
متعلق بالحكم ولا متعلق بالنهي مما لا يحتل النزاع بل ولا أدنى توقف وكونه سبباً للحكم وكراهة
الاول مما لا شبهة في صحته وانتظامه عند من اتقى السمع وهو شهيد اذ لا شبهة في صحة قولنا يكره
الاتفراد في الصلاة لانه اتفراد فيما يطلب فيه الاجتماع وهذا مع كثرة نظائره في كلام الأئمة كما
لا يخفى على من له تتبع لكلامهم واستحضار لصنيعهم مما لا يسع عاقل انكاره ولما لم يميز الشيخ
بين الامرين وهو يجب سماع وضوح غير احدهما عن الآخر وقع في ما وقع فيه ونوهم صحة هذا
لاعتراض فخرهم به على ان قوله لان الاتفراد هو ترك الجماعة بمنوع بل ترك الجماعة أعم كما هو ظاهر
فقد اضع صحة ما قاله الشارح وبطلان هذا الاعتراض فتأمل ولا تغفل واما العلامة التي ذكرها
فهي أوعى من بيت العنكبوت لا ينبغي لعاقل الالتفات اليه للقطع بأن الشارح والمصنف
غير قائلين لابن الحاجب وشراحه ولم يقيم شبهة فضلاً عن حجة باستناخ مخالفتهم له وشارحه
وكرمهم اعلمهم من الزوائد المقبولة الحسنة ومن حفظ حجة على من لم يحفظ لكن كثيراً

(وخلاف الاولى) أى فطر
مسافر لا يجهد الصوم فان
جهده فالفطر أولى وأنى
بهذه الاحوال اللازمة
ليسان أقسام الرخصة يعنى
الرخصة لكل المذكورات
من وجوب وتنب وإباحة
وخلاف الاولى وحكمها
الاصلى الحرمة وأسبابها
انتمت في الميتة ودخول
وقتي الصلاة والصوم
في القصر والفطر لانه سبب
لوجوب الصلاة تأمة
والصوم والغفر في السلم
وهي قائمة حال الحل واعداره
الاضطرار وشقة الفقر
والحاجة الى ثمن الغلات
قبل ادراكها وسهولة
الوجوب في أكل الميتة
لموافقة لغرض النفس
في بقائها وقبل انه عزيمه
لصعوبته من حيث انه
وجوب ومن الرخصة اباحة
ترك الجماعة في الصلاة
أو فطره وحكمه الاصلى
الكراهة الصعبة بالنسبة
الى الاباحة وسببها قائم حال
الاباحة وهو الاتفراد فيما
يطلب فيه الاجتماع من شعائر
الاسلام (والا) أى وان لم
يتغير الحكم كما ذكر بان لم
يتغير أصلاً

ما أخذ الشيخ الحجة فيعرض بامثال ذلك من الامور الساقطة وكيف يصح لعاقلي الاعتراض
 على المصنف بمجرد مخالفة ابن الحاجب وشراحه مع ما علم من تصديده لما قسمهم والاستدراك
 عليهم ومن سعة علمه وحريته احاطته بهذا الفن فان الله وانما الله راجعون (قوله كوجوب
 الصلوات الخمس) قال شيخنا العلامة فيه نظرا لسقوطه عن الحائض والنائم وفاقدا الطهورين
 عند جمع من العلماء (فان قيل) المراد عدم تغير العام والتغير المنقوض به خاص (قلت) فاباحة
 الاصطباذ حيث كوجوب المذكوراه (واقول) الكلام في غير الحائض بدليل قوله
 الا في وازد على التعريفين الخ اما الحائض فتدخل في قوله الى سهولة لا لعذر كما يؤخذ من
 جوابه الا في عن الايراد لان الوجوب في حقها تنقضي الى وجوب الترك ووجوب الترك أهمل
 من وجوب الفعل وهذا التغير لا يعذر بل لما منع كما يؤخذ من الجواب واما قوله والنائم فيبدف
 اما بان الكلام في غير النائم ونحوه واما بان المراد التغير بالكلية بحيث لا يبقى أثر للاصل والنائم
 يجب عليه القضاء وهو وان كان بأمر جديد الا ان الوجوب الاصل مدخلا في وجوب القضاء
 اذ لولا ما وجب القضاء فصار وجوب القضاء من آثار الوجوب الاصل وتوابعه في الجملة واما
 قوله وفاقدا الطهورين فيبدف اما بان الكلام في غير فاقد الطهورين واما بان التمثيل به بالنظر
 للمرجح في مذهب الشارح ومن وافقه من وجوب الصلاة على فاقد الطهورين فعلى التقرير
 الاول في النائم وفاقدا الطهورين يكون حاصل الجواب أن التمثيل بوجوب الصلوات لما يتغير
 أصلا بالنسبة لغير الثلاثة كما أن التمثيل بجمرة الاصطباذ لما يتغير الى صعوبة بالنسبة للمجرم كما
 صرح به الشارح وهذا التمثيل صحيح لا غير عليه بدليل انه لو صرح بالتقييد في الاول لم يتوجه
 الاشكال بوجه وغاية الامر انه لم يصرح بالتقييد امكالا على ظهور وعلى التقرير الثاني
 فيهما ما يكون حاصل الجواب أن التمثيل بالنسبة لغير الحائض أي ونحوها وترك التصريح
 باستثنائها لظهوره وفهمه مما سنده كره فيها وحيث فلا اشكال بوجه في التمثيل كما هو على
 التقرير الاول كاتين وقد ظهر بما تقرره صحة الجواب الذي أشار اليه في السؤال الذي أورده
 واما ما ذكره في جوابه فلا يخفى سقوطه لان كون الاصطباذ كالوجوب أي في انه يتغير فيه
 الحكم تغيرا عاما لا يمنع من صحة التمثيل بوجوب الصلوات لما يتغير أصلا بالنسبة لغير من ذكر
 وجمرة الاصطباذ لما فيه من التغير من سهولة الى صعوبة بالنسبة للمجرم فتأمل على أن غاية
 الاعتراض ما اقشع في مثال وهي غير معتد بها عند المحصلين نعم لا بأس بها المجتزأة القرين (قوله أو
 الى سهولة الخ) سكت عن التغير الى مماثل في السهولة أو الصعوبة كأن تغير من وجوب فعل الى
 وجوب فعل مماثل للفعل الاول في قدر مشقة فان كان مثل هذا من الرخصة كان حدها المشار
 اليه غير جامع أو كان من العزيمة فكذلك على مقتضى تقرير الشارح فيها لا يقال هذا داخل في
 قوله أو الى صعوبة لان المماثل للصعب صعب أو هو غير واقع فلذا لم يتعرض له لانا نقول اما
 الاول فبركه أن المراد بالصعوبة بالنسبة للمنتقل عنه فلا يشمل المماثل واما الثاني فلو سلم لم يقد
 لان التعريف لا يقتصر على الافراد الواقعة بل يعم غيرها أيضا والذي يظهر أن مثل ذلك من
 العزيمة وان المتن شامل له ولا ينافيه كلام الشارح بناء على حمل بأن في كلامه على مجتزأة التمثيل
 فائتمال (قوله كثر وا) قال شيخنا العلامة فيه شيء وهو أن المشقة في الثبات المذكور ثابتة

كوجوب الصلوات الخمس
 أو تغير الى صعوبة كجمرة
 الاصطباذ بالاحرام بعد
 اباحتها قبله أو الى سهولة
 لا لعذر كترك الوضوء
 لصلاة ثانية مثلا لمن
 لم يحدث بعد حرمته
 بمعنى انه خلاف الاول
 أو لعذر لا مع قيام السبب
 للحكم الاصل كاباحة ترك
 ثبات الواحد مثلا من
 المسلمين العشرة من الكفار
 في القتال بعد حرمته وسيم
 قلة المسلمين ولم يتبق حال
 الاباحة لكثيرهم حيث
 وعذرها مشقة الثبات
 المذكور كثر وا

قبل الكثرة وبعدها اه (وأقول) المراد مشقة خاصة يعتد بها وهي التي لا تسكن النفس عندها ولا تطيب بحملها وهذه حاصلة بعد الكثرة لا قبلها وذلك لأنهم حال القلة مقتضون إلى ثبات القليل منهم مضطرون إليه لعدم من يقوم بذلك غير القليل أو قلته فتكون المشقة عليهم وتطيب بهم اتقواهم لأن الاقتدار والاضطرار إلى الشيء مع تقدم من يقوم به يكون مشقة وتطيب النفس بها كما هو معتاد معلوم بالوجدان ولا كذلك حال الكثرة لعدم الاقتدار إلى ثبات القليل للكثرة من يقوم به فيضعف النشاط ولا تسكن النفس ولا تطيب بحمل المشقة فتريد مذهبها وتظهر مشقتها عليها وكان الشارح رخصاً إلى ذلك بقوله لما كثروا ثم رأيت عن شيخنا نحو ذلك حين تدو به الشرح على أنه قد يمكن أن يقال المشقة إنما تصلح عذراً إذا لم يرجع إلى ارتكابها في حفظ النفس ونحوها ذلك لا يليق التخفيف مع الاحتياج إلى حفظ ذلك وهذا الاحتياج إنما يقوم قبل الكثرة فلنأمل (قوله والافترجة) قال شيخنا العلامة نحوه في العضد فقال التفتنا في معنى وان لم يكن كذلك فعزجة وظاهره أن الحكم يخصه في الرخصة والعزجة والحق أن الفعل لا يتصف بالعزجة ما لم يقع في مقابلة الرخصة اه فليتامل المراد بالواقع في مقابلة الرخصة وهل يطرد في أمثلهم (قوله فانه عزجة ويصدق عليه تعريف الرخصة) أي دون تعريف الرخصة لصدق قوله وأورد على التعريفين وذلك لانه يصدق مع وجوب ترك الصلاة والصوم أن الحكم تغير من صعوبة وهي وجوب الفعل إلى سهولة وهي وجوب الترك لعذر وهو الحيض مع قيام سبب وجوب الفعل وهو أدراك الوقت فيكون تعريف الرخصة وهو الحكم المتغير إليه السهل المذكور متناولاً لوجوب الترك عليها فلا يكون مانعاً ولا يصدق على وجوب الترك أن الحكم لم يتغير أصلاً ولأنه تغير إلى صعوبة ولأنه تغير إلى سهولة لا لعذر لانه إنما تغير إلى سهولة لعذر وهو الحيض فيكون تعريف الرخصة وهو الحكم غير المتغير والمتغير إليه الصعب أو المتغير إليه السهل المذكور غير جامع (قوله ويجاب الخ) حاصل الجواب أن وجوب الترك عليها خارج من تعريف الرخصة بقوله لعذر لأن التعريف فيها مانع للعذر وداخل في تعريف الرخصة لانه تغير من صعوبة إلى سهولة لا لعذر بل لمانع (قوله والدليل) أقول لما وقع ذكر الأحكام والأدلة في تعريف الفقه بين الأحكام وأقسامها وما يمتدحها من الدليل وما يتعلق به (قوله أي الوصول بكافة) فمحل صيغة الفعل على التكلف وأورد عليه شيخنا العلامة ما حاصله انه قد لا يكون تكلف كالعالم بالنسبة للصانع وإن الأولى حل الصيغة على التدرج لتدل على أن أصل الفعل حصل مرة بعد أخرى كجرعة أي شربة جرعة بعد جرعة اه (وأقول) قد قسر الجار بردي التكلف بقوله ومعناه أن الفاعل يعاني ذلك الفعل ليحصل وهذا متحقق في كل دليل إذ لا يقدم ملاحظة الصغرى والكبرى ووجه الدلالة وملاحظة الترتيب الخاص وهذا معناه بلا شبهة ولو سلم فيكفي في صحة التعبير بصيغة التفعّل وجود التكلف في بعض أفراد الدليل وأما ما ادعى أوليته فيرد عليه أن الوصول إلى المطلوب لا يتكرر بل لا تدرج فيه بل هو دفعي وإنما التدرج في مباديه وليس في كل منها وصول إلى المطلوب (فان قلت) كما أن الوصول لا يتكرر فيه كذلك لا تكلف فيه وإنما الكلفة في مباديه (قلت) لكن يصدق مع وقوع الكلفة في مباديه أن الوصول بكلفة ولا يصدق مع التدرج في مباديه أن الوصول تكرر ولو سلم فلم تثبت

(عزجة) أي فالحكم غير المتغير والمتغير إليه الصعب أو السهل المذكور يسمى عزجة وهي لغة القصد المصمم لانه عزم أمره أي قطع وختم صعب على المكلف أو سهل وأورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض فانه عزجة ويصدق عليه تعريف الرخصة ويجاب بجمع الصديق فإن الحيض الذي هو عذر في الترك مانع من الفعل ومن مانعته ثناً وجوب الترك وتقسيم المصنف كما يعضاوى وغيره الحكم إلى الرخصة والعزجة أقرب إلى اللغة من تقسيم الامام الرازي وغيره الفعل الذي هو متعلق الحكم بهما (والدليل ما) أي شيء (يمكن التوصل) أي الوصول بكافة

الاولوية (قوله بصحيح النظر فيه) قال السيد وأريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا رتب أدت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه انه اذا نظرت في أحواله اوصل اليه كالعالم وحيث أريد بالامكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب اندرج في الحد المقدمات المرتبة وحدها وما اذا اخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها ثم قال وظاهر كلامه ان الدليل عندنا لا يطلق الاعلى المقدرات التي من شأنها أن يتوصل بها حوالها الى المطالب الخبري فيجب أن يجعل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر في صفاته وأحواله ويجوز أن يجري على عومه فيتناول الاقسام الثلاثة كما وضعناه سابقا ثم في قوله فيستحيل النظر فيها الجحاث في محلها منها انها قد ترتب على الهيئات الغير الميضية الانتاج كقولك كل انسان حيوان ولا شيء من الجربحيوان فنقول في رده الى الشكل الاول بطريق العكس مثلا هذه القرينة اشارة الى المقدمتين المترتبتين ورد ذلك بان المراد أن القضايا حال كونها ملحوظة تفصيلا مأخوذة من الترتيب يمنع النظر فيها وهذا لا مبره فيه والواقع فمأذ كرم ملحوظ اجمالى حتى صار في حكم المفرد وصح وقوعه في مقدم الشرطية والتعبير عنه بالمفرد (قوله كاسيأتى) متعلق بالمتنى اسم مفعول لا بالنفى (قوله حذرا من التكرار) يجوز تعلقه بمحذوف تقديره وانما صرفت النظر عن ظاهره وأورد شيخنا العلامة ان التكرار يندفع بان حقيقته ذكر الشيء على وجه تقدم ذكره عليه وذلك متفق ههنا لان قولنا الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدى من حيث هو الى علم مطلقا وظن محصولة أن النظر الذي هو في نفسه مفيد للعلم مطلقا والظن مضاده في الدليل العلم التصديقي أو الظن وهذا لم يتكرر فيه حكمه اه (وأقول) لا يفتنى مع التأمل والانصاف صحة ما قاله الشارح بناء على ما هو المفهوم من عبارة المصنف فانه جعل صحة النظر في الشيء سببا للتوصل الى المطلوب الخبري أى لعلم المطلوب الخبري أو ظنه ولا يفتنى ان النظر الصحيح الذى يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه ليس الا الفكر المؤدى الى علم المطلوب الخبري أو ظنه بخلاف الفكر المؤدى الى المطلوب التصورى فانه لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه وبخلاف الفكر المؤدى الى العلم من المطلوب التصورى والمطلوب الخبري فانه قد لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه فلو جعل النظر هنا على ظاهره وهو الفكر بقيد المؤدى الى علم أو ظن لزم التكرار قطعاً اذا التقدير حجة الدليل شئ يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدى الى علم المطلوب الخبري أو ظنه فالشارح بنى ما قاله على ما تقتضيه العبارة وما هو المفهوم منها ولا غبار عليه فعلى تقدير التكلف في صرف العبارة عن المفهوم منها وجعلها على معنى لا يلزم عليه تكرار ولا يقصد ذلك في صحة ما قاله الشارح لان هذا جواب آخر والحاصل أن ظاهر العبارة يلزمه التكرار وان هذا التكرار اللازم يندفع بتجريد النظر عن بعض معناه كما سلكه الشارح أو بصرف العبارة عن ظاهرها كما سلكه الشيخ فإذ كره الشيخ جواب آخر عن المحذور لا رد لجواب الشارح فلا يصح جعله رداله كما زعمه الشيخ ولو صح ذلك لزم في كل موضع تعدد نفسه الجواب عن شئ أن يكون كل جواب من تلك الاجوبة المتعددة مبطالا لغيره منها ولا يقول عاقل فلبتأمل وما قول الشيخ في تقريره عبارة المصنف الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدى من حيث هو الى علم

(بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبري) بان يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها الى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة والخبري ما يتغير به ومعنى الوصول اليه بما ذكره على أو ظنه فالنظر هنا الفكر لا يقصد المؤدى الى علم أو ظن كاسيأتى حذرا من التكرار والفكر حركة النفس في العقولات وشمل التعريف الدليل القطعي كالعالم لوجود الصانع والظنى كالنار لوجود الدخان وأقوى الصلة لوجوبها فبالنظر الصحيح في هذه الأدلة أى بحركة النفس فيما تعقله منها مما من شأنه أن ينتقل به الى تلك المطلوبات

مطلقاً أي تصور يا كان ذلك العلم أو تصديقاً فيوجه عليه أنه إن أراد أن فاعل المؤدى في قوله
 المؤدى من حيث هو هو الفكر بقيد أعني قوله فيه لم يصبح إذا الفكر بقيد كونه في الدليل
 لا يؤدي إلى العلم مطلقاً وإنما يؤدي إلى علم تصديقي وإن أراد أن فاعله مطلق الفكر وكأنه قال
 بالفكر فيه المؤدى مطلقه أو جنسه وهو المناسب لقوله من حيث هو فهو ممتنع في تأويل
 العبارة مستغنى عنه بما ذكره الشارح لأنه أسهل منه إذا سلم مال اللفظ مجرداً عن بعض معناه
 أشيع مما ارتكبه من التعسف على أنه لا يخلص من التكرار على الإطلاق لأن قوله المؤدى
 من حيث هو الخ يدخل فيه الفكر في الدليل بل المؤدى إلى العلم التصديقي والظن ليس إلا الفكر
 في الدليل بقيد المعنى المؤدى في هذا وغيره إلى العلم أو الظن فيلزم التكرار بالنسبة إلى هذا
 وليس من شرط التكرار إعادة ذكر الشيء على الوجه المتقدم بعينه بل إعادة ذكر الشيء ولو
 في ضمن غيره من غير داع اليه التكرار مكرره وما هنا كذلك إذ هذه إعادة غير معتبرة في مفهوم
 الدليل فارتكابها ارتكاب لما لا داعي إليه فيكون من التكرار المكرر لا يقال لأنهم اتفاه
 الداعي هنا إليه بل هنا داع إليه وهو بيان حال الفكر وأنه تارة يؤدي إلى العلم التصديقي
 أو الظن وذلك إذا تعلق بالدليل وتارة يؤدي إلى العلم التصوري وذلك إذا تعلق بغيره كما أشار إلى
 ذلك بقوله محصوره أن النظر الذي هو في نفسه الخ لا نقول أنما يستقيم ذلك لو كان المقام مقام
 بيان الفكر وليس كذلك بل المقام ليس إلا بيان حال الدليل ولم يتغير فيه سوى مجرد حركة
 النفس في المعقولات دون التأدية المذكورة للاستغناء عنها باعتبار التوصل المذكورة فليست أملاً
 (قوله كالحديث في الأول الخ) هذه أمثلة لما تعقله النفس من تلك الأدلة وتقع حركاتها فيه
 قال شيخنا العلامة وهو مشكل لأن كلام من هذه الأمثلة مفرد يستحيل الحركة التي هي
 الانتقال فيه بل هي واقعة في الحد ودأى من الأصغر الذي هو الدليل إلى الأوسط الذي هو
 ما تعقله منه ثم منه إلى الأكبر الذي هو المطلوب اهـ (وأقول) أما أولاً فلا شك أن مسبباً على
 حل في من قوله فيماتة قلته نعم أعني الظرفية وهو غير متعين بل هو أجزاها على معنى السببية
 كما يرشد إليه قوله من الجهة التي من شأنها أن ينقل الذهن من ذلك المطلوب فجعل تلك الجهة
 سبباً أولاً لا انتقال منها إلى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة وأما ثانياً فلو سلمنا كان غاية الأمر
 أن في العبارة مسامحة وتقدير مثلاً فيماتة قلته نعم غير بيان تنقل من الحد الأصغر إليها ثم
 من إلى المطلوب وارتكاب المسامحات طريق مسالوك خصوصاً إذا وجد ما يرشد إليها (قوله
 فالأمر بالصلاة لوجوبها) قال شيخنا العلامة صواب العبارة فأقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة
 وكأنه قال صورة القياس هكذا الأمر بالصلاة أمر بشئ وكل أمر بشئ لوجوبه اهـ (وأقول)
 يمكن أيضاً أن يجعل ال في الأمر في قوله فالأمر بالصلاة للعهدة أي فالأمر المذكور أي وهو أقوم
 أو فهذا الأمر أي وهو أقوم فكانه قال فأقيموا للوجوب والاعتبار بالمعنى دون اللفظ ويمكن
 أن تكون نكتة العدول إلى ما ذكره الإشارة إلى جريان هذا القياس في كل أمر بالصلاة وإن لم
 يكن بهذه الصيغة فما ذكره الشارح صواب أيضاً (قوله لأن الفساد لا يمكن التوصل به إلى
 المطلوب) قال السيد أليس هو في نفسه سبباً للتوصل ولا لئله وإن كان قد يقضى إليه فذلك
 إفضاء اتفاقاً ليس من حيث أنه وسيلة له قال والحكم يكون الإفضاء في الفساد اتفاقاً إنما

كالحديث في الأول
 والآخر في الثاني والأمر
 بالصلاة في الثالث تصل إلى
 تلك المطلوبات بأن ترتب
 هكذا العالم حادث وكل
 حادث له مائع فالله صانع
 النار شئ محرق وكل محرق
 له دخان فالتأريها دخان
 أقيموا الصلاة أمر بالصلاة
 وكل أمر بشئ لوجوبه
 حقيقة فالأمر بالصلاة
 لوجوبها وقال يمكن
 التوصل دون يتوصل لأن
 الشئ يكون دليلاً وإن لم
 يتطرقه النظر المتوصل به
 وقيد النظر بالصحيح لأن
 الفساد لا يمكن التوصل
 به إلى المطلوب

يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباطا عقلي بصير به بعضا واسيلة الى بعض أو يخص بفساد
 ضرورة وبوضع ما ليس بدليل مكانه اه وقوله وبوضع ما ليس بدليل مكانه قال بعضهم كوضع
 المقدمات الغير المناسبة للمطلوب اما كلها أو بعضها مثل ان يكون المطلوب العالم حادث
 فيوضع مكان الدليل الانسان متعجب وكل متعجب ضاحك أو الانسان متغير وكل متغير حادث
 والحاصل ان الفساد في المادة اما لعدم مطابقتها للواقع فالحكم يكون الاقضاء في القاسد
 اتفاقا انما يصح الخ واما لعدم مناسبة المادة للمطلوب فهذا الحكم يصح في القاسد بحسب المادة
 بهذا الاعتبار وفي القاسد بحسب الصورة فيخصص القاسد بما اه (قوله لا تتفاء وجه الدلالة
 عنه) قال شيخنا العلامة هو في المعنى تعريف للقاسد بما عرف تعريف الصحة بما عرف في قوله
 بان يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها الخ وقد وافق فيه ما أي التفاتنا في ويرد عليهم ما
 اتقاء الترتيب المسمى بالنظام في البرهان اصوره فانه فساد يصدق عليه تعريف الصحة دون
 الفساد اه (وأقول) النظر وان اعتبر صحة مادة وصورة الان صحة من حيث تعلقه بالدليل
 الاصولي ليست الامن جهة المادة اذ لا ترتيب في الدليل الاصولي حتى يعتبر في النظر من حيث
 تعلقه بصحته صورة أيضا فانظر الذي يتوصل به الى العلم المطلوب الخبري أو ظنه انما يقصد من
 تعلقه بالدليل الاصولي استخراج المادة واما ترتيب المقدمات الذي هو الصحة من حيث الصورة
 أمر خارج عن تعلقه بالدليل الاصولي وان كان معتبرا في صحته فتفسير صحة النظر بان يكون
 من وجه الدلالة وفساد بان لا يكون منها ليس تفسير الصحة وفساده على الاطلاق بل هو تفسير
 اه مما من حيث الابتداء وتعلقه بالدليل الاصولي فلا يرد على تفسير صحة بما ذكر انه يصدق مع
 اتقاء الترتيب ان هذا فساد مع صدق تفسير الصحة به لان هذا فساد للنظر لان حيث تعلقه
 بالدليل الاصولي والكلام انما هو باعتبار هذا ويدل على ذلك كلام التفاتنا في فانه بعد ان فسر
 صحة النظر بما ذكر بين انه لا بد في النظر من صحة صورة وماتة حيث قال ماض صحة النظر ان
 يكون في وجه الدلالة أي ما به ينتقل الذهن كالحديث للعالم وفساده بخلافه فلو أطلق النظر لفهم
 منه ان الدليل يجب ان يمكن التوصل الى المطلوب الخبري بأي نظر كان ولا يخفى في ان العالم
 دليل الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر القاسد اما صورة فظاهرا واما مادة كقولنا
 العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلا تتفاء وجه الدلالة اذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منه
 الى ثبوت الصانع وان أفضى اليه في الجملة اه وكذا يدل عليه قول الشارح في النظر الصحيح
 في هذه الأدلة الى قوله بان يرتب اه كذا الخ فانه اشارة الى ان النظر الصحيح بان يكون من
 وجه الدلالة يؤدي الى المطلوب بشرط أو بسبب ان ترتب هكذا فقد أشار الى اعتبار الترتيب
 بقوله بان يرتب والى اعتبار صحته بقوله هكذا (قوله بما يسمى حدا) قال شيخنا العلامة هو
 من النظر فالتصوري شاركا الخبري في التوصل الى كل منهما بالنظر وان كان الموصل والموصول
 اليه في الخبري صحة وتصديقا وفي التصوري حدا وتصورا فلا يحسن التقابل بينهما اذ لا شعاع
 لتعريف بالخصوص الذي يصح به التقابل نعم لو قال اما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
 الى مطلوب تصوري فليس بدليل بل هو المعروف بفتح الراء مقابل بين المعروف والدليل لتقايهما
 في التوصل اليه لكان حسنا اه (وأقول) فيه أمور لا تخفى على التأمل منها منع قوله هو أي

لا تتفاء وجه الدلالة عنه
 وان أدى اليه بواسطة اعتقاد
 أو ظن كما اذا نظر في العالم
 من حيث البساطة وفي النار
 من حيث التسخين فان
 البساطة والتسخين ليس
 من شأنهما أن ينتقل بهما
 الى وجود الصانع والدخان
 ولكن يؤدي الى وجودهما
 هذان النظران من اعتقاد
 ان العالم بسيط وكل بسيط
 له صانع ومن ظن ان كل
 مسخن له دخان اما المطلوب
 خبري الخبري وهو التصوري
 فيتوصل اليه أي يتصور
 بما يسمى حدا بان يتصور
 كالحوان الناطق حدا
 للانسان وسأني حدا الخ
 الساسل لذلك وغيره

ما يصحى حد من النظر أى من افراده بل هو محل النظر ومتعلقه كما يصرح به كلام الأئمة
 كقول المواقف وشرحه المراد الثالث فى الطريق الذى يقع فيه النظر إلى ان قالوا فان كان
 المطلوب تصورا صحى طريقة الذى يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرقا ١٥ ومنها منع قوله بل
 هو المعروف بفتح الراء لان الذى يمكن التوصل بصحى النظر فيه إلى مطلوب تصويرى هو المعروف
 بكسر الراء فان النظر واقع فى الحد فى المحدود وأهل الشيزى ما قاله هنا على ما قاله أول من
 ان الحد من النظر ومنها ان حاصل كلام الشارح كما هو ظاهر لما قلناه انه قابل الدليل بالحد
 من حيث ان الأول يتوصل بصحى النظر فيه إلى مطلوب خبرى وان الثانى يتوصل بصحى النظر
 فيه إلى مطلوب تصويرى ولا شبهة فى صحة هذه المقابلة وسنمنا واشعارنا بمرئىف الدليل بأن
 ما يتوصل بصحى النظر فيه إلى مطلوب غير خبرى ليس بدليل وهو الحد وكفى هذا الاشعار فى
 حسن المقابلة نعم لم يعبر الشارح بالنظر بالنسبة إلى الحد بل بتصوره حيث قال بأن يتصور
 فيجمل انه محل النظر بالنسبة اليه على تصوره وان لم يناسب ما يأتى فى تعريف النظر ويحتمل
 خلاف ذلك فليست أمرا (قوله واختلف أئمتنا) ذكر ذلك لعلنا نذكر العلم فى قوله التوصل بصحى
 النظر فيه (قوله الحاصل عندهم) قال شيخنا العلامة تقدر الحصول ليس يلزم بل هو لازمه
 عقبيه بالعلم (وأقول) ان أراد التنبيه فلا بأس أو الاعتراض فهو مدفوع بأن كلام الشارح
 لا يقتضى لزوم ذلك وانما اختار تقديره لانه ادل على المقصود وادعى فى بيانه من حدوث العلم
 المختلف فيه عقيب النظر كما يدركه الذوق السليم واللائق مراعاة أوضاع المعانى واجزائها وان
 اخرج إلى التقدير كائن على ذلك الأئمة فى مواضع من كلامهم ولا يتعلق به قوله عادة أو لزوما
 فيفيد الإشارة إلى الخلاف فى ذلك مع الاختصار اذ لم يقدره احتياج إلى التنبيه على تعلق قوله
 عقبيه بالعلم دفعا لوجه غير كالتسوية التى لا تناسب المقصود ولصدفها مع حصول العلم أولا
 واستمرارها إلى عقبيه وذلك يجزى إلى التطويل فى حكاية قولى العادة والزموم (قوله ولا الانفكاك
 عنه) اعترضه شيخنا العلامة حيث حكى عن السيد عن الامام الرازى فى آخر كلام طويل مانعه
 بخلاف النظرى اذ يوجب النظر فاذا غفل عن النظر امكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر
 فيه يكون ذلك النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقع التكليف به ١٥
 وعقب ذلك بقوله وأنت بعد ذلك خبير بأن قول الشارح لا قدرة على الانفكاك عنه فيه نظر ١٥
 (وأقول) كان وجه النظر أخذ من هذا المحكى قبله انه يمكن الانفكاك عنه بأن يغفل عن النظر
 ويعتقد ما يناقضه ويحجب بوجهين الأول أن الكلام فى حصوله عقيب النظر بأن يتوصل به
 من غير فاصل وهذا لا ينافى إمكان طر وعقله يعتقد بسببها ما يناقضها اذ ليس المدعى دوامه بل
 مجرد حصوله متصلا بالنظر وان انقطع بعد حصوله لعارض (فان قلت) قد تتصل الغفلة بالنظر
 (قلت) ان تحقق النظر بتمامه لزوم اتصال العلم به وتأخر الغفلة عنه والا كان خلاف القرض
 فلا بد والثانى ان المراد لا قدرة على الانفكاك عنه حيث لا مانع كالعقل بقرينة ظهوره وان
 حصول الشئ مشروط بعدم المانع منه واعلم ان هذا النظر لا يتعلق بالشارح ولا يلحقه منه شئ
 اذ ليس حظ من هذا الكلام الا مجرد حكايته عن غير من غير ان تصاب لاختياره فاسناد هذا
 القول له وإيراد النظر عليه ليس بصواب وكان صواب التمييز ان يقول وأنت بعد ذلك خبير بان

(واختلف أئمتنا هل العلم
 بالمطلوب الحاصل عندهم
 (عقبه) أى عقيب صحى
 النظر عادة عند بعضهم
 كالأشعرى فلا يتخلف
 الاخرى للعادة كخلف
 الاشراق عن عبارة النار
 أو لزوما عند بعضهم كالامام
 الرازى فلا يتكلف أصلا
 كوجود الجوهر لوجود
 العرض (مكتسب) للناظر
 فقال الجمهور نعم لان
 حصوله عن نظره المكتسب
 انه وقيل لان حصوله
 اضطرارى لا قدرة على
 دفعه ولا الانفكاك عنه
 فلا خلاف الا فى التسمية

ما حكاه الشارح من انه لا قدرة الخ (قوله وهي المكتسب أنسب) اعترضه شيخنا العلامة
 بوجهين حيث قال مانصه الباء متعلقة بضمير التسمية وعمل ضمير المصدر كما هنا شاذ ومتعلق
 أنسب محذوف والتقدير وتسمية العلم النظري بالمكتسب لكونه حصل عن كسبي أنسب
 بالكسب به الذي هو في الحقيقة تكليف بسببه المقسود بمعنى كما ان التكليف به عائد الى
 التكليف بسببه كذلك التسمية بالمكتسب عائدة الى تسمية بسببه بذلك ولا يذهب عنك في هذا
 المقام ما أسلفناه عن الامام اه (وأقول) حاصل الوجه الاول انه اعمل ضمير المصدر وهو شاذ
 وحاصل الوجه الثاني ان حاصل كلام الشارح ان تسميته بالمكتسب باعتبار سببه كما ان
 التكليف به باعتبار سببه ويرد عليه انه لا يجب ان يكون التكليف به باعتبار سببه بل يجوز ان
 يكون باعتبار نفسه لانه نفسه مقدور المكلف كما تقدم بيانه في الكلام المحكي عن السيد عن
 الامام في القولة السابقة فهذا هو المراد فيما ينظر بقوله ولا يذهب عنك الخ ويجب ان لا يذهب
 عنه لانه لا يجب ان يتعلق الباء بضمير التسمية بل يجوز تعلقها بمحذوف حالاً من ذلك الضمير على قول
 سيمويه يجوز ان يجيء الحال من المبتدأ أو من ضمير الخبر وهو أنسب على قول الجميع والتقدير
 والتسمية ملتبسة بالمكتسب أي بهذا اللفظ أنسب أو والتسمية أنسب هي ملتبسة بهذا اللفظ
 بل قد يقال ما المانع من تعلق قوله بالمكتسب بقوله أنسب أي والتسمية أنسب بلفظ المكتسب
 فليتأمل وعن الوجه الثاني بان مينا على أن المعنى انها أنسب بالتكليف به الى آخر ما تقدم وهو
 ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة اليه بل يجوز أن يكون المعنى انها أنسب من التسمية بغير
 المكتسب بناء على ان المكتسب ما حصل بالكسب بمعنى مباشرة اسبابه بالاختيار وليس
 في كلامه قياس التسمية باعتبار السبب على التكليف باعتبار سببه حتى يرد عليه ما تقدم عن الامام
 فليتأمل (قوله في قولي الاكتساب وعدمه) اعترض شيخنا العلامة قوله وعدمه فقال فيه نظر
 للقدرة على الانفكاك عنه بنظر آخر يفيد ما لا يجامع الظن الاول من علم بعلقه أو علم أو ظن
 بخلافه اه (وأقول) هذا الاعتراض في غير محله كما لا يخفى فانه ليس المراد بعدم القدرة على
 الانفكاك على هذا القول عدم الانفكاك مطلقاً كيف وقد صرح الشارح مع ذلك بقوله الا في
 آنفاً فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ فهذا نص منه في انه قد يتفكك فكيف مع ذلك يصح
 هذا الاعتراض وانما المراد ان الظن الحاصل عن نظر باعتبار ذلك النظر الذي هو سببه ومع
 عدم المانع كالمعارض لا قدرة على دفعه ولا الانفكاك عنه وهذا لا ينافي انه يمكن الانفكاك عنه
 لمعارض كما ذكره الشارح فليتأمل بانصاف (قوله دون قولي الزوم والعادة لانه لا ارتباط بين
 الظن وبين أمر ما بحيث يمنع تحلقه عنه عقلاً أو عادة فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ)
 اعترضه المحشيان حيث قالوا واللفظ للكمال قوله فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض استدلال على
 انه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمنع تحلقه عنه عقلاً أو عادة وهو ما أخذ من العبد
 وفيه نظر اذ لا يخفى انه انما يتجه كونه دليلاً على عدم ثبات الظن بعد حصوله لا على انتفاء
 حصوله عقب النظر الصحيح فان القياس اذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن
 أي قيامه بالنظر المرتب للقياس عقب نظره فيكون مرتباً به ويجرى فيه قول الزوم والعادة
 وتحلقه بمعنى تبين أن المظنون غير واقع من زيل للظن بعد حصوله بظهوره عدم ثباته لانه لم يحصل

وهي المكتسب أنسب
 والظن كالمسلم في قولي
 الاكتساب وعدمه دون
 قولي الزوم والعادة لانه
 لا ارتباط بين الظن وبين
 أمر ما بحيث يمنع تحلقه عنه
 عقلاً أو عادة فانه مع بقاء
 سببه قد يزول لمعارض

عقب صحيح النظر اهـ وشيخنا العلامة حيث قال قوله دون قول الزوم والعادة فيه نظر
 اذا السبب الذي قربه لزوم العلم جاري في الظن واما استدلاله بزوال الظن مع بقاء سببه لمعارض
 خارج فلا يتمض لان لزوم شيء سببا آخر لذاته لا ينافيه تخالفه عنه لخارج من انتفاء شرط
 أو وجود مانع ويكفيك أن النظر سبب للمطلوب من علم أو ظن اذ هو ترتيب أمور معلومة
 للتأدي الى مجهول والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته اهـ والكوراني
 فقال وفي بعض الشروح هنا كلام غريب وهو ان الظن كالمعلم في قولي الاكتساب وعدمه دون
 قولي اللزوم والعادة اذ لا ارتباط بين الظن وبين شيء آخر ولم يدرك أن النتيجة لازمة للمقدمتين
 سواء كانتا ظنيتين أو قطعتين لان العلم بالمطلوب من القطعيات عند الاشاعرة لما كان بخلق
 الله تعالى عادة فكما انه جرت عادته بخلق العلم في القطعيات فكذلك الظن في الظنيات وقد اشبهه
 عليه أحد المذاهبين بالاخر فان حصول المطلوب لما كان على اللزوم والوجوب عند الفلاسفة
 وفي الظنيات لا لزوم عندهم لا يقتضيه على اللزوم العقلي وقد صرح به الامام في المحصل وليس
 بشيء لانه قد ثبت انه تعالى فاعل بالاختيار ولا لزوم مع الاختيار فان قلت لم لا يجوز ان يجعل
 متعلق الاختيار اللزوم وكما وجد اللزوم وجد اللزوم فينتج ما قالوا قلت كانت ان كانت
 ثبت ان الاشياء كلها مستندة اليه ابتداء فيجب استناد وجوده للزوم اليه اختيارا ابتداء
 فلا يتم اللزوم العقلي وانما أظننا الكلام في هذا المقام لانه من مزال أقدم الافاضل اهـ
 (وأقول) من تأمل وأنصف علم ان حاصل فرق الشارح بين العلم والظن ان العلم لا يتخلف
 عن النظر المؤدى اليه أصلا الاخر فالعادة على قواها بخلاف الظن يتخلف كثيرا والفرق ان
 النظر المؤدى الى العلم قطعي التأدي اليه والقطعي لا يعارضه شيء من قطع أو ظن فلا يتخلف
 عنه العلم ابتداء بخلاف النظر المؤدى الى الظن فانه ظني التأدي والظني يمكن معارضته
 بقطعي أو ظني فتقتي التأدي وانتقاهما لا ينافي سببته للظن لان السبب مع المعارض لا يستتبع
 المذهب وحينئذ يدفع جميع هذه الاعتراضات التي اطالوا بها وتفصيل ذلك اما قول الكمال
 انما ينتج كونه دليل على عدم ثبات الظن الخ فيجيب عنه بانه لا منشأ له الا عدم التنبه لوجه
 استدلال الشارح بذلك فان وجهه انه لما كان زوال الظن لظن والمعارض أمكن عدم
 حصوله ابتداء لمعارضه لان المعارض اذا كان منشأ لسقوط الظن بعد حصوله كان
 منشأ لعدم حصوله ابتداء كما هو في غاية الظهور والنجيب خفاء ذلك على الكمال ثم رأيت
 السيد الشريف السهمودي أجاب بذلك فله الحمد على موافقة هذا الامام اهـ واما قوله فان
 القياس اذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن فهو مأخوذ من كلام السيد
 الاتقي وبجواب عنه بان هذا مسلم عند انتفاء المعارض وكلامنا مع المعارض وبعبارة أخرى
 هذا مبني على تقدير ثبوت المقدمات وهذا قالوا في تعريف القياس قول مؤلف من قضايا
 متى سالت لم عنه لذاته قول آخر اهـ وقال شيخنا الشريف في قول القرة متى سالت وليس المقصود
 انه ان لم تسلم لم يلزم لانها لو سالت ولم تسلم فاللزوم بجاله فان معنى اللزوم انه ان ثبت ثبت وذلك
 ثابت وان لم يثبت أحدهما أو كلاهما بل المقصود انه لا يلزم في تحق القياس صدق
 القضايا ولا يلزم بها بل لو كانتا كاذبتين واعتقد كذبهما لكنهما يجب اذا علمنا علم لكان

قياسا اذ فليس من لازم القياس تحقق علم المقسمين فلا يلزم تحقق الظن والحاصل ان صحة صورة القياس الظني انما يقتضي استلزام القياس لنتيجته ولا يقتضي استلزامه لظن نتيجته لا مكان المعارض المانع من ظن النتيجة دون لزومها للقياس لانه على تقدير النبوت وكلام السيد الاتي صريح في ذلك كما لا يخفى على المتأمل واما قوله ويخلفه الخ فهو في غاية السقوط مع توجيه استدلال الشارح بما ذكرناه كما لا يخفى واما قول شيخنا اذا السبب الذي قرر به لزوم العلم الخ فهو ممنوع ولو سلم فهو مع عدم المعارض اما معه فيمكن الخلف كما اعترف هو به هنا واما قوله واما استدلاله الخ فهو لا يقيس مع ما علم من ان الشارح اورد بالزوم الذي اثبت به في العلم ونفاه عن الظن هو الزوم مطلقا بحيث لا يقع تخلف أصلا الاخر فالعادة على قولها والزوم بهذا المعنى غير موجود في الظن لا مكان المعارض المتصور في الظن دون العلم فلا يضره تحقق الزوم في الظن عند عدم المعارض لانه لم يرد في الزوم عنه سطلقة ابل على الوجه الذي اثبت به للعلم ولا شك في انتفاءه عنه كاتين واما قوله ويكفي ان النظر سبب الخ فهو مسلم ولا يضر الشارح لانه لم ينف سببته ولا استلزامه الوجود على الاطلاق وانما انفي استلزامه الوجود دائما لا مكان مقارنة المعارض المانع من ذلك * واما قول الكوراني ولم يدرا ان النتيجة لازمة للمقدمتين فلا منشأ له الا الاستنباه وبيان ذلك ان هذا امرين أحدهما المقدمتان وهما بشرطهما مستلزمان للنتيجة استلزاما مطلقا ونظما بمعنى ان تحقق النتيجة لا يثبت عن تحققهما والثاني النظر في المقدمتين وهو اذا كان المقدمتان ظنيتين لا يستلزم الظن بالنتيجة لا مكان معارضتهما بما يمتنع ظن نتيجتهما لا مكان المعارضة في الظن ان بخلاف ما اذا كانتا قطعتين اذ لتعارض في القطعيات ولا خفاء في ان كلام الشارح المحقق انما هو في الامر الثاني اذ كلامه في ان النظر لا يستلزم الظن كما عوفي في غاية الوضوح فاذ كره من عدم الاستلزام حق بلا شبهة وما أورد الكوراني عليه من انه لم يدرا ان النتيجة لازمة للمقدمتين وان كانتا ظنيتين فهو غلط منتوه فوهما ان الشارح انفي لزوم النتيجة للمقدمتين الظنيتين وانما انفي لزوم ظن النتيجة للنظر في المقدمتين وأين أحدهما من الآخر والاول لا يستلزم الثاني كما هو جلي وما أحقه بقوله

وكم من عائب قولنا صحيحا * وأقته من القهم السقيم

وأمّا قوله فكما انه جرت عادته بخلق العلم في القطعيات فكذلك الظن في الظنات فهو قوته لا يجدي به شيئا فبقا قصده لا ينافي جريان عادته بما ذكره الا ان عادته فيها مختلفة فانها في العلم لا تختلف الاخر فالعادة في الظن تختلف كثيرا بسبب مقارنة المعارض الممكنة في الظن دون العلم المانعة من حصول الظن لجريان عادته تعالى بذلك وهذا مما لا يمكن انكاره واما قوله وقد استقبله عليه أحد المذهبيين بالآخر فهو كلام باطل لا منشأ له الا القلط الفاحش وذلك لانه أراد باحد المذهبين قول العادة وبالآخر قول الزوم والاستنباه انه انفي لزوم الحصول على قول العادة بناء على انه لا لزوم عقليا وهذا انما يلائم قول الزوم لا قول العادة فانه ليس بمقتضى على لزوم عقلي بل على مجرد جريان عادته تعالى بذلك بمقتضاه اراده هذا المعنى تعليه الاستنباه بقوله فان لزوم المطلوب الخ وكأنه أشد ذلك أعنى كون الشارح بنى في الزوم على ذلك القول على انه

لا لزوم عقليا من قوله لانه لا ارتباط الى قوله عقليا أو عادة الخ فانه يشهد ان اللزوم على قول
 العادة. نشوء الارتباط بينهما وحينئذ توجه اعتراضه كإيدل عليه كلامه كما ترى ان اللزوم
 على قول العادة ليس متوقفا على أن يكون بينهما ما ارتباط حتى يقتضي لا تنفاه الارتباط عنهما
 خلافا لما أفاده كلام الشارح بل هو محض خلق الله تعالى بخلافه على قول اللزوم فانه يتوقف
 على ذلك وهذا غلط لان اللزوم وان كان عاديا موقوف على الارتباط قطعا الا ان توقفه على
 ذلك الارتباط عادى لا عقلي فان حصول الأحرار عادة عقب بمسألة النار موقوف بطريق
 العادة على الارتباط ولهذا حصل الأحرار عادة عقب بمسألة النار موقوف بطريق
 والخطب دون الماء لعدم الارتباط بين النار والماء وهذا امر اذا الشارح بما ذكره فقد بان انه
 لا غبار على كلامه من هذا الوجه الذي توجه الكوراني واثبت عليه الحال فيه وانه يرى
 مما نسب اليه واعتراه عليه واعلم ان ما استدلل به المحقق من قوله لانه لا ارتباط بين الظن وبين
 أمر ما الخ اخذ من العبد فانه قال ما نصه واما الامارات أى ماهي ظنية فقد استلزم النتيجة
 استلزاما مطلقا واعتقاديلا ولا يستلزم وجودها دائما بل وقتا ما وذلك اذا لم يمنع مانع وانما لم يجب
 لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي بحيث يمنع تحققه عنه لزواها مع بقاء
 موجهها كما يكون عند قيام المعارض وظهور خلاف الظن بحس أو دليل اه وشرحه
 المولى التقطازاني وأقره عليه لكن نازعه السيد فيه فانه تكلم عليه بكلام قال في آخره
 والتحقيق ان الامارة لا تكون قطعية المقدمات والاستلزام معا والافادت قطعا فتكون
 برعنا لكن يجوز أن تكون مقدماتها قطعية دون الاستلزام كما في الاستقراء والقياس الذي
 يظن اتجاها وبالعكس كما في الضروب المستلزقة لتأنيها اذ تركبت من مقدمات غير
 قطعية كقولك زيد بطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق فان استلزامه لنتيجته قطعي
 لاشبهه فيه انما الكلام في تحقق اللزوم حيث كان ظنيا كان اللزوم أيضا مطلقا وقد سبق
 تحقيقه ومن هنا ظهر ان قوله لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي بحيث يمنع
 تحققه عنه منطوقه لان ذلك انما يتم اذا لم يكن الأمر الذي يستفاد منه الظن أو الاعتقاد
 قياسا صحيح الصورة قوله لزواها مع بقاء موجهها ممنوع فان لزواها مع بقاء مقدمات ذلك
 القياس ممنوع وعند قيام المعارض في الاعتقادات بتغير اعتقادات المقدمات فان من اعتقد
 قدم العالم اشبه بصحبة الصورة ثم اطلع على برهان حدوثه يزول عنه اعتقاده بعض مقدماته
 دون الاستلزام لكونه قطعا وكذا الحال في ظهور خلاف الظن بحس أو دليل نعم لوجه
 الامارة عبارة عن المقدرات كالطواف بالليل وتقيم الهواء وكون مركب القاضى على باب
 الحمام تظهر لزواها مع بقاء موجهها اه (وأقول) هذا الكلام انما يرد على العبد ولا يرد
 على الشارح والفرق ان نزاع العبد في استلزام المقدمات للنتيجة بدليل صريح في عبارته
 السابقة لا ترى الى قوله أما الامارات أى ماهي ظنية فقد استلزم النتيجة الخ فانه صريح في ان
 كلامه في استلزام المقدمات للنتيجة فيرد عليه ان استلزام المقدمات للنتيجة انما هو على تقدير
 ثبوتها واعتقادها أو ظنهما هي بهذا الاعتبار مستلزمة ولا بدولا يصدق في ذلك انه قد يتغير
 الاعتقاد أو الظن لان المقدمات المستلزقة لم تبقى حيث يجالها والكلام في استلزامها مع

كما اذا أخبر عدل بحكم
 وآخر بنقيضه أو ظهور
 خلاف المظنون كما
 اذا ظن ان زيدا في الدار
 لكون مركبه وخلفه
 يابها ثم شوهدها خارجها
 وأما غير أنما فالمعزلة قالوا
 النظر بولد العلم كقول
 حركة اليد لمحرك المفتاح
 عندهم

بقائها بحالها وزاع الشارح في استلزام المقدمات للظن كما يصرح بذلك عبارته وسياقه كما
لا ينبغي ولا شك أنه حيث أمكن قيام المعارض المقتضى لتغير الاعتقاد والظن فيزيله ما أمكن
مقاومته للنظر فتتم تحقيقه ما لان النظر هو القصر في أحوال الدليل وقد يفكر في أحوال الدليل
ويجد ما يناسب المطلوب فيتصوره من غير اعتقاد أرضن لمقارنة المعارض المناسب لخلافه فلم
يكن النظر مستلزما للظن فقولنا أنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما أي وبين أمر ما في الواقع
بمحيط بمتن زوال ظنه أو اعتقاده أو وبين النظر في أحوال أمر ما أو وبين نظر ما بحيث يمتنع
تخلفه عنه أي عدم قبول المعارض الموجب لتغير الظن والمانع من تحقيقه واستنباع النظر في
أحوال المتطورة فيه فاحتمال المعارض مانع من استلزام النظر للظن وليس مانعا من استلزام
القيام للنتيجة لبناء ذلك الاستلزام على تقدير ثبوت المقدمات فلا ينافيه احتمال المعارض
قطهران توجه القدر في هذا الدليل بالنسبة للعقد لا يقتضى توجيهه فيه بالنسبة للشارح
ولعل هذا هو السبب في استدلال الشارح به مع اطلاعه على منازعة السيد فيه كما هو الظاهر فان
عدم اطلاع الشارح على ما يتعلق بالعقد لا يخذل منه ما ذكر من بعده البعيد فافهم ذلك
واحفظه ولا تمولك تهويلاتهم على الشارح في هذا المقام (قوله الظن الحاصل متولد عن
النظر عندهم وإن لم يجب عنه) فيه أمور واردها شيخنا العلامة * الأول أنه قال فيه نظر لان
التوليدان يوجب الفعل افاده فعلا آخر فلا يصدق على افادة النظر للظن إذ لم يجب عنه *
والثاني أنه قال أيضا في قوله وإن لم يجب عنه ظاهره وإن لم يجب للظن عن النظر وهو غير صحيح
فإن النظر الخالي عن المعارض يجب أن يتولد عنه الظن ولا يختلف أصلا فالظاهر أن معناه وإن لم
يجب دوامه أي الظن فإنه لا يجب دوامه بل قد ينقلب علما إذا وجد دليل قطعي وشكا إذا
وجدت ماوة تعارضه * والثالث أنه قال أيضا لو قال وعلى وزانه يقال النظر يولد الظن لكان
أوفق وأخصر لكنه عدل عنه لما قدمه من أنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه
عنه فلا يصح أن يقال النظر يولد الظن بخلاف قوله الظن الحاصل يتولد من النظر فإنه صحيح فإنه
إذا حصل فهو متولد عنه فلا يحصل الا عنه * (وأقول) جواب الأول أن المراد بإيجاب الفعل
فعلا آخر تأثيره في حصوله وبالوجوب في قوله وإن لم يجب عنه الزم وعدم التخلف عنه فلا منافاة
بين ما وجوب الثاني أن لا نسلم عدم صحة ما هو ظاهر العبارة لان الكلام في النظر في نفسه وهو
لا يستلزم الظن بل هو مقارنة المعارض لافي النظر المقيد بالخلو عن المعارض وأما الثالث فكان
حاصله أنه لو قيل في النظر يولد الظن دل على لزومه بخلاف ما لو قال الظن يتولد من النظر فإنه
لا يدل على الأزوم بل أن حصل الظن كان متولدا من النظر ولكن قد لا يحصل فليتناهل * راعى أنه
ظهر مما تقر بأن الوجوب يجامع التوليد ولا ينافيه فلا إشكال في قوله وإن لم يجب عنه خلافا
لما بنوه به بعض الضعفة من أن التعبير بالوجوب انما يناسب مذهب الحكماء فأنهم قالوا أن
افادة النظر العلم على حسب الاستعداد فان المبدأ الذي تستند إليه الحوادث في عالمنا هذا
موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه ذلك
الفيض والاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف الاستعدادات والقوابل فالنظر
بعد ذهن اعدادا تاما والنتيجة فيفيض عليه من ذلك المبدأ وحويا إلى لزوم اعتقاده وكان اقتصار

وعلى وزانه يقال للظن
الحاصل متولد عن النظر
عندهم وإن لم يجب عنه
وقوله عقيب ما بالغة فليلا
برت على الالفة والكثير
ترك الباء كما ذكره النووي
في تحريره

الشارح على فصل مذهب المعتزلة من غير اختصار (قوله والحد عند الأصوليين ما يخرج
 الشيء عما عداه) اعترضه شيخنا العلامة بأنه صادق على العقل والعلم وعلى الاعلام مطلقا فلا
 يطرده وغير صادق على شيء من افراد الحد اذ كل من ساء لا يميز الحد ودون عن افراده وهي غيره اذ
 الجزئي غير الكلي قطعا وغير مشتق عليه اذ الجزئي واجزاؤه متعينة لا تقبل الشك والكل
 ليس كذلك فلا يعكس اه (وأقول) عبارة الشارح موافقة لعبارة العبد فانه قال الحد
 عند الأصوليين ما يميز الشيء عن غيره اه وقد أورد عليه ان هذا التعريف صادق على الشخص
 مع انه لا يسمى حدا وأجيب بان الشخص ممتاز في وجوده الخارجى بذاته لا يتخصصه كما حققه في
 المواثيق فلا يصدق المميز على الشخص وبان ما عبارة عن المحول بقريضة اعتبار صحة الحمل
 في التعريف كما هو المشهور والشخص لكونه جزئيا لا يكون محمولا اه وهذا الجواب يتأني
 هنا بالنسبة للاعلام لانها جزئيات فلا تكون محمولة وكذا بالنسبة للعقل والعلم لان الظاهر انه
 أراد بهما الجزئيات لانهما ومهما والا فهو من افراد الحد فلا يضر صدق ما ذكر عليه بل يجب
 وبذلك يحصل الجواب عن الامر الاول نعم قال بعضهم ورد أى هذا الجواب بأنه ادراج فيه
 أى في الحد التعريف اللفظي وهو جار في الجزئيات أيضا كما في حقن عمر اذا كان عمر اشهر
 والتحقيق ان محصل هذا التعريف ان مسمى اللفظ الاول ما يسبق الى ذهنك عند اطلاق
 اللفظ الثاني فلا شبهة في ان هذا كلى وان كان مخصصا في جزئي اه وقد نازع الجلال الدواني
 في كون الجزئي الحقيقي لا يكون محمولا فقال وما يقال من ان الجزئي الحقيقي لا يقال ولا يحمل
 على شيء حقيقة أصلا لان الحمل على نفسه لا يمتد ورقتا ما اذا لا بد في الحمل الذي هو نسبة من
 أمرين متغايرين وحمله على غيره ايجابا مجتمع فاقول فيه نظر اذ يجوز حمله على جزئي متغاير له
 بحسب الاعتبار متحده بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهما
 مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فان ذاتهما ازيد بعينه مثلا وكذلك يجوز
 حمله على كلى أجرى مجراه في جزئيه كما في قولك بعض الانسان زيد اه وبجواب عن الثاني
 بان المراد والمتبادر عما عداه ما يخرج عنه مطلقا وهو ما ليس نفسه ولا فرد ويدل على ذلك
 قوله ولا يميز كذلك الاما لا يخرج عنه شيء من افراد الحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها فانه
 قريضة ظاهرة بل قطعية على ارادة ما ذكر اذا اعتبار عدم خروج شيء من الافراد كما هو صريح هذا
 الكلام صريح في ان المراد بالغير المنوع دخوله ما عدا الماهية وافرادها بل وعلى ان المراد
 بالقطة ما كلى محمول على الشيء لا يخرج عنه شيء من افراده ولا يدخل فيه شيء من غيرها فيندفع
 اراد العقل والعلم والاعلام اذ لا يصدق على شيء من ذلك الكلى المحمول المذكور ولا يرد
 التعريف اللفظي بناء على انه جار في الجزئيات أيضا كما تقدم اما ما تقدم عن بعضهم من التحقيق
 الذي ذكره واما لان المصنف لا يمتد بالتعريف اللفظي فقد قال الخطابي في حواشي التلويح نقلا
 عن الاكبرين ان التعريف اللفظي لا يقدح في صحة تعريفه وانما يقدح في صحة تعريفه لا في صحة
 الصور ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء هذه الصور فهو ليس تعريفا حقيقة ولا يشد برج
 في القول الشارح اه وظاهره انه مع القرينة خصوصا القطعية لا اشكال على ان قوله وغير
 مشتق عليه معنى لانهم صرحوا بان الكلى جزء الجزئي وهذا السند القطع على

(والحد) عند الأصوليين
 ما يميز الشيء عما عداه
 كالعرف عند الناطقة
 ولا يميز كذلك الاما لا يخرج
 عنه شيء من افراد الحدود

وجود الكلبي الطبيعي في الخارج بقوله لان هذا الحيوان موجود والحيوان جزء من هذا
الحيوان وجزء الموجود موجود فالحيوان موجود وهو الكلبي الطبيعي اه ولا يخفى ان الشيء
مشتق على جزئه على ان الافة من جود والتعريف بالاعم والايخص ايضا (قوله ولا يدخل فيه
شي من غيرها) قال شيخنا العلامة يرد عليه ان الماهية المحدودة مغايرة لافرادها وهي من غيرها
وداخلها في الحد قطعاً فلو قال من غيرها ما يقتضيه الضمير يعود على طرفي افراد الحد ود كان
حسناً وقد يدعى ان الضمير في غيرها بالافراد عائداً عليها بتأويل الجماعة فلا يرد ما ذكر اه (وأقول)
اذا كانت الماهية داخلها في الحد قطعاً كما هو نص الحد وكما عترف هو به كان ذلك دليلاً
قاطعاً على انه أراد بغيره في قوله ولا يدخل فيه شيء من غيرها ما عداها وعدا افرادها فهدا من
قبل اطلاق القاطع قيام الدليل القاطع على المراد به ومن ثل ذلك مما لا غبار عليه بل لا يتحقق
منه قوه من له ادنى تأمل ولو فرض صحة قوه وهو ما لا يلتفت اليه والخاص ان في الكلام
ما يدل قطعاً على ان المراد بغيرها ما عداها وعدا ماهيتها وذلك لدلالة الكلام قطعاً على دخول
الماهية وانها المقصود بالذات بالدخول لانها المعبر عنه بالشي في قوله ما يميز الشيء قد خرواها
أمر مستقرمه. لوم لا يقبل التردد وانما المقصود بقوله ولا يميز كذلك الخ التنبية على ان المراد
ذكرها والدلالة عليها على وجه لا يخرج عنه شيء من افرادها ولا يدخل فيه شيء من غير افرادها
لان ذكرها والدلالة عليها على ذلك الوجه الذي هو تميزها تميزاً كاملاً فهل يبقى مع ذلك قوه من
يلتفت اليه تأمل ذلك فانه في غاية الحسن والدقة (قوله لافراد المحدود) قال شيخنا العلامة
يلزمه الدور بل هو المحدود المشتق من الحد بوجوه وأنه لا يطرد لصدقه على كل انسان في قولنا
الانسان حيوان ناطق وكل انسان كاتب بالقوة اه (وأقول) أما الاول فخواهيه ان الشارح أراد
بهذا التفسير ما هو مآل المعنى لا بيان المرجع ووقع نظير ذلك في كلامهم وان السيد الجرجاني
قال في شرح قول الكافية الاسم مادل على معنى في نفسه مانصه أي في نفس الاسم فقال استاذنا
الشريف هذا مآل المعنى لا بيان المرجع اذ لا وجه لرجوع ضمير في التعريف الى المعرف للزوم
ذلك رتبة في دور وهو فاسد بل الضمير الى ما لكن لما كان ما عبارة عن الكامة وكلمة كذا
اسم عبر عنه بالاسم اه افظ الاستاذ في قيامه يقال المراد بالجامع لافراد ما يراد به لانه لكن
لما كانت في الواقع افراد المحدود غير تلك وبعبارة أخرى قصد بيان متعلق الجامع بحسب
الواقع لنظهر المراد لانه ما تمسك به من ملاحظة في التعريف حتى يلزم الدور فاحفظ ذلك فانه يتبعك في
مواضع كثيرة وأما الثاني فخواهيه ان المراد بالمحدود من حيث انه محدود وما اشتهر من ان قد
الحيثية مرعى في تعريف الامور التي تختلف بالاعتبار وان حذفه كذا كره كما صو على ذلك
(قوله من دخول غيرها فيه) قال شيخنا العلامة فيه انه غير جامع اذ لا يتناول شيئاً من افراد
المحدود اذ كل منها لا يمنع من دخول الماهية المحدودة فيه وهي غير افرادها كما مر الا ان يدعى
ما تقدم اه (أقول) أو يجاب بما ذكرناه من ارجاعه وتأمله (قوله بخلاف حد بالحيوان
الكاتب بالاهل فانه غير جامع الخ) اعترضه شيخنا العلامة بان مقتضى ان الحد بالمعنى المصدري
من جنس المعرف وان عدم جهة سببه كونه غير معروف وفيه نظر اذ المعرف هو المحدود به
لا لانه صدره اذ كان قبل يعود الضمير من قوله فانه على الحيوان الكاتب لا على حده فذا كان

ولا يدخل فيه شيء من غيرها
والاول مبين لانه هو الحد
والثاني لخامته وهو معنى
قول المستف كالتقاضي الى
بكر البابا في الحد (الجامع)
أي لافراد المحدود (المانع)
أي من دخول غيرها فيه
(ويقال) أيضاً الحد
(المطرد) أي الذي كلما
وجد وجد الحد ود فلا يدخل
فيه شيء من غير افراد
المحدود فيكون مانعاً
(التعكس) أي الذي كلما
وجد المحدود وجد هو فلا
يخرج عنه شيء من افراد
المحدود فيكون جامعه افودي
البارتين واحد والاولى
أوضح فيسددان على
الحيوان الناطق حداً
للانسان بخلاف حد
بالحيوان الكاتب بالفعل
فانه غير جامع وغير متعكس
وبالحيوان المائى فانه غير
مانع وغير مطرد

الواجب حينئذ أن يقول بخلاف الحيوان الكاتب بالفعل حداله إذ ذكر الحد والمخالفته بينه وبين ما قبله لا فائدة له (وأقول) جوابه إما بما ذكره بقوله فإن قيل الخ وأما قوله قلنا فكان الواجب الخ فهو ممنوع إذ لا وجه للوجوب كيف وقد تقررت أنه لا حجر في التعبير وأما قوله إذا ذكر الحد والمخالفته بينه وبين ما قبله لا فائدة له فهو ممنوع لأن فيه تفننا في التعبير وهو ممنوع فنون البلاغة وكفى بهذا فائدة وإما أن المراد بالحد في قوله بخلاف حده المحدود به والباء في قوله بالحيوان بابه الملازمة أي بخلاف حده ملتبس بذلك فإن قيل حده هو ما ذكره لاشئ آخر ملتبس به قلنا نوع بل حد ما عمم بما ذكره والأعم بالإس الاخص على أنه يمكن أن يراد بالحيوان الكاتب بكل واحد منهما ومجموع الجزأين الذي هو الحد لا يلبس كل واحد منهما (قوله وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالطرد بما ذكر المأخوذ من العضد الموافق في اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل إنسان ناطق وبالعكس وكل إنسان حيوان ولا عكس أظهر في المراد أي معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره الخ) اعلم أن شيخنا العلامة لشغفه بالجملة وإبتلاؤه بليغة القضية على المصنف والشارح خصوصا إذا تعرضا أو أهداهما لابن الحاجب على ما هو معلوم من عادته قد وقع هنا في حق الشارح بما لا ينبغي أن يصدر عن عاقل وتكرر عليه بما لا يجب أن ينسبه إلى نفسه فاضل وبالغ في التشديد عليه بما لا منشأ له إلا الوهم وتبجح بما لا حاصل على الوقوع فيه إلا السهو والتمتراف القهم وذلك لأنه قال مانصه اعلم أن الاطراد والانعكاس اقتضاهما في الفعل من الطرد والعكس والطراد ذكر الشيء على ترتيبه الأصلي مفردا أو مركبا والعكس الابتداء بما ستر الشيء من كلمة أو حرف ثم يعايله إلى أوله ومنه النوع المسمى بشاب الكل في البدع وقد يقال لتبدل طرفي القضية مع بقاء الحكم والكيف صادقا أو كاذبا وهذا هو المسمى في الشرح بالعرف ويقال أيضا التبدل ما على وجه يصح وهذا المعنى لازم لكل قضية وهو المسمى في المنطق بالعكس المستوي وقد يقال لتلازم الشبطين في الاتقاء كالطراد لتلازمهما في الثبوت وهذا النوع هو المسمى في بحث القياس بالطراد والعكس بين العلم والحيكم إذا علم عند انقوائهم الحد المأخوذ المنعكس المستند في ما الاطراد والانعكاس إلى ضمير المعرفة لا يصح فيه المعنى الأول لأنه غير مراد ولا العرفي ولا المنطقي لأن الموضوعين فيهما القضية والمعرف ليس منها فتمين الأخير وهو مدعى ابن الحاجب وهو الحق إذ هو المعنى الثابت لنفس الحد وقول الشارح الموافق للعرف في اطلاق العكس يعني باعتبار جملة صفة الموصول انما يلزم منه أن ما يفسره بالانعكاس هو عكس ما يفسره الاطراد لا عكس الحد الذي هو المدعى إذا العرف انما يقع في جملة على أن ما ذكره مبين لذات التعريف فلا يصح أن يكون عكسه عرفا وإن لم يقيد بالجملة وبالجملة فهو من اشتباه عكس تفسير وصف شيء بعكس ذلك الشيء قد بر وأعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال اه (وأقول) تدبرنا ورأينا فاعلمنا أن جميع ما ذكره الشارح من الحق الواضح الذي لا غبار عليه وأن الشيخ مع مباغتته بالتشديد لم يزد على الأوهام العائدة بالتشديد إليه وأن أردت تفصيل الحال فاسمع لما يتلى عليك من المقال فأقول لا ينبغي أن حاصل اعتراض الشيخ أمران الأول زعمه أن المراد بالعكس هنا ليس الاعكاس الحدودي بل زعمه أن العكس بجملة ابن الحاجب إذا يصح من معانيه عكس الحد لا ما قاله والثاني زعمه أن الشارح اشتبه عليه الحال

وتفسير المنعكس المراد به
عكس المراد بالطرد بما ذكر
المأخوذ من العضد الموافق
في اطلاق العكس عليه
للعرف حيث يقال كل
إنسان ناطق وبالعكس وكل
إنسان حيوان ولا عكس
أظهر في المراد أي معنى
الجامع من تفسير ابن
الحاجب وغيره بأنه كلما
انتفى الحد انتفى المحدود
اللازم لذلك التفسير

فجعل عكس الطرد الذي هو وصف الحد عكسا لنفس الحد مع فساد ذلك اذ ذلك العكس
 لا يوصف به الا القضية والحد ليس بقضية وكلا الزعمين باطلان بطلا ناطها الامتناع للوقوع فيه
 الا الوهم المحض مع عدم مراجعة كلام الائمة ليقف على مقصودهم الذي وقف عليه الشارح
 وحافظ عليه فاما بطلان الاول فللمخالفة لصراح كلام الائمة في المضد مانصه وشرط الجميع
 أي الحد الحقيقي والرسمي واللفظي الاطراد والانعكاس فالاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد
 المحدود فلا يدخل فيه شيء ليس من افراد المحدود فيكون مانعا والانعكاس هو انه كلما وجد
 المحدود وجد الحد ويلزمه كلما اتفق الحد اتفق المحدود فلا يخرج عنه شيء من افراد المحدود
 فيكون جامعا **ا** وفي حواشيه المولى التفتازاني مانعه السادس أي من الابحاث ان تفسير
 الانعكاس بانه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس
 وكل انسان حيوان ولا عكس **ا** وفي حواشيه السيد مانصه ولما فسر الاطراد بان التزام الحد
 للمحدود كلما كان الانعكاس عبارة عن استلزامه للحد كذلك عرفا واصطلاحا أيضا صدق حده
 عليه الخ **ا** وقال جمع من المحققين على حواشيه السيد واللفظ لبعضهم مانصه وقوله واصطلاحا
 أيضا صدق حده عليه هذا رد على العلامة الصريحي يعني التفتازاني حيث قال ان تفسير
 الانعكاس بانه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس
 وكل انسان حيوان ولا عكس فقوله موافق للعرف أي ليس هذا التعريف عكس الطرد بحسب
 اصطلاح المنطق بل بحسب العرف فقط فرد الفاضل المذوق بانه ~~عكسه~~ بحسب ذلك
 الاصطلاح لصدق حده عليه وهو كما يأتي نحو بل مقردي القضية على وجه يصدق على تقدير
 صدق الاصل لا يقال معنى قوله على وجه يصدق كما سيأتي أيضا ان يلزم صدقه صدق الاصل
 واللازم للموجبة مطلقا لايجاب الجزئي لانه مع ذلك يصدق عليه الثبوت الزوم في مادة المساواة
 الا ان المنطقين اعتبروا كون صدق الاصل لازما لهيئة القضية بلا اعتبار امر آخر مهمان
 مساواة وغيرها الخ **ا** وفي توضيح صدر الشريعة مانصه وشرط لكل التعريفين أي الحقيقي
 والرسمي الطرد أي كل ما صدق عليه الحد يصدق عليه المحدود وبالعكس أي كل ما صدق عليه المحدود
 صدق عليه الحد **ا** وقال العلامة التفتازاني في تلويحه وأما العكس فاخذ به بعضهم من عكس
 الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها يقال كل
 انسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس أي ليس كل
 حيوان انسانا فلذا قال أي كل ما صدق عليه المحدود يصدق عليه الحد عكسا كقولنا أي كل ما
 صدق عليه الحد يصدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كلما بالحدود وعلى الحد والعكس
 حكما كلما بالحد على المحدود وبعضهم أخذوا من ان عكس الاثبات في قسمه بانه كلما اتفق الحد
 اتفق المحدود أي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كلما بما ليس
 بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها **ا** فانظر
 هذه النصوص من هؤلاء الائمة الذين هم العمدة في هذا الشأن والمخازن قصب السبق
 في ذلك الميدان خصوصا مثل العضد والسيد والسعد وصدرا الشريعة فيجدها مبطلة لزعم الشيخ
 تعين الأخير الذي هو مدعي ابن الحاسب وهو ان المراد عكس الحد لا عكس الاطراد فانها

مصرحة يجعل العكس للاطراد لا للخدمة على ذلك كما رأيت ألا ترى قول العضد والانعكاس
 هو انه كلما وجد المحدود وجد الحد فانه صريح في ان المراد انعكاس الاطراد لا الحد فان هذا
 الذي فسر به الانعكاس لا يتأتى ان يكون عكسا للحد بالمعنى الذي ذكره ابن الحاجب بل لا يتأتى
 الا ان يكون عكسا للاطراد كما لا يخفى وواقفه السيد حيث قال ما تقدم عنهم ما فانه
 صريح أيضا في ذلك وكرر قول صدر الشريعة ما تقدم عنه فانه لا يتصور ان يكون عكسا
 الا للاطراد وقول التلويح وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متقاهم العرف
 الخ فصرح بإضافة العكس الى الطرد وقدم المعنى الذي مشى عليه الشارح ثم حكى ما مشى عليه
 ابن الحاجب بقوله وبعضهم أخذوا الخ ونحوه وقول البعض السابق أى ليس هذا التعريف
 عكس الطرد الى آخره نصح باضافة العكس الى الطرد كما انها أيضا مصرحة على هذا بصفة
 ارادة كل من معنى العكس العرفي والمنطقي أما العرفي فاتفق الجميع على صحته كما ترى وأما
 المنطقي فخالق فيه المولى التفتازاني على ما يفهم من ظاهر عبارته كما تبين نعم انتصره بعضهم
 فقال في حواشي التلويح في قوله وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متقاهم
 العرف الخ مانعه اعترض عليه بانه عكس في الاصطلاح أيضا لانه عكس مستو للكلية الاولى
 نظرا الى خصوص مادتها لان المتصلة الموجبة الكلية اذا كان تابعها مساويا لمقدمها انعكست
 كلية وانما لم ينعكس بها المنطقيون لعدم اتقانهم الى المادة وفيه بحث لان مساواة التالى
 للمقدم انما تثبت اذا ثبتت مساواة المحدود للحد وهي انما تثبت اذا ثبت الاطراد والانعكاس
 فاعتبار المساواة في بيان معنى الانعكاس جزم بوجوده السابق قبل وجوده اه وهذا البحث
 بتقدير لزومه لا بضر الشارح لاقتصاره على المعنى العرفي بل يحتمل ان اقتصاره عليه مع اطلاعه
 على ما قاله السيد ومن واقفه كما هو انظاره وللاحظته هذا البحث بان ظهر له أو اطلع عليه
 في كلام ذلك البعض او نظرا لظاهر طريق المنطقيين واذا تأملت ما تقدمه على وجهه علمت بطلان
 الزعم الاول وانه لا منتهى الا عدم مراجعة كلام الأئمة والامعان في تأمله والتسلسل بمجرد
 ما ظهر له مع حب الاعتراض وحسبك للشئ يعنى وبصم والعجب ان العضد ذكر ما تقدم
 عنه في شرح كلام ابن الحاجب وأشار بقوله السابق فيه وتلزمه الخ الا ان ابن الحاجب
 انما فسر بما تقدم عنه لانه لازم العكس العرفي وفي ذلك اشارة الى ان الاصل هنا ذكر العكس
 العرفي فهلا تدبر الشيخ الامر لغيره بالتدبر كلام العضد فانه كثير الاعتناء به والاعتراض
 على المصنف والشارح بمخالفتهم له فلم خالفه هو هنا وأما بطلان الزعم الثانى فلان الشارح
 فسر المتعكس في كلام المصنف بقوله أى الذى كلما وجد المحدود وجد هو اه ولا يخفى ان
 هذا التفسير ليس فيه اضافة العكس الذى هو قولنا كلما وجد المحدود وجد هو الى الحد ولا
 جعله عكسا له بل الذى فيه ايس الاقوى هذه القضية التى هى عكس الطرد متعلق وصف
 الحد وحاصله وصف الحد بانه الشئ الذى يلزم من وجود المحدود وجوده وليس في هذا اضافة
 ذلك العكس الى الحد بوجه كما ترى فالمراد بانعكاس الحد كونه بحيث يلزم من وجود المحدود
 وجوده أى كونه بحيث يلزم هذه القضية التى هى عكس الطرد اعنى قولنا كلما وجد
 المحدود وجد هو وقد أشار الشارح الى ان هذا العكس الطرد بقوله المراد به عكس المراد بالحد

ثم قوله في اطلاق العكس عليه فيه مسامحة المراد في اطلاق العكس على ما تضمنه فان تفسير
 المنعكس هو قوله أي الذي كمال الخ وهذا ليس هو العكس الموافق للعرف فان هذا مفرد
 والعكس الموافق قضية بل العكس الموافق للعرف هو قوله كمالا ووجد الحد ووجد هو الواقع حلة
 للموسول في هذا التفسير فقد تبين ان عبارة الشارح سالمة من جهل هذا العكس للحد وانها
 مشيرة لعله للطردوان استناد المنعكس الى ضمير الحد لا ينافي المسامحة فيه ولا يتلزم ان العكس
 المذكور عكس للحد حقيقة والحاصل ان الشارح حل عبارة المصنف الموهمة ان الانعكاس
 لنفس الحد على ان المراد انعكاس طرده ليوافق نصوص الأئمة وبه على اتمام العبارة وان
 المراد خلاف ما أوهته بقوله المراد به الخ الذي هو صريح عوى في انه ملاحظ لا يهام العبارة
 متعمدة لغيرها عن ظاهرها الى ما يوافق نصوص الأئمة الواضحة القطعية فزعم الشيخ انه جهل
 الحد وان ذلك من الاشتباه هو الاشتباه بلا اشتباه ولا حول ولا قوة الا بالله فان أراد بالاشتباه ان
 الشارح ظن ان المراد عكس الاطراد وانه ليس بصحيح فهو باطل لما تقر من نصوص الأئمة
 المصرحة بانه المراد وان أراد بالاشتباه انه انتقل نظره من عكس الحد الى عكس اطراده فهو باطل
 يقول الشارح المراد به عكس المراد بالطرد فانه صريح في ان حله العكس على عكس الاطراد
 انما كان عن قصد منه وملاحظة لحقيقة الحال على انما تقرر لنا عن جميع ذلك وسلمنا ان
 الشارح جعل ذلك العكس عكسا للحد كان صحيحا على ان المعنى المنعكس من حيث وصفه
 وهو الاطراد والنسبة قد يكون الحكم عليه باعتبار ذاته وقد يكون باعتبار وصفه وغاية ما يلزم
 من الجدل على ذلك ان كتاب مسامحة في العبارة وهي سبيل مملوك فلا محذور في الحل عليها
 ونصوصا اذا دعا اليه ادع كما هنا فان الحل عليها هو الموافق لنصوص الأئمة كما تقر مع ان
 المعنى حينئذ اقرب الى اتحاد هذا الحد مع ما قبله الدال عليه التعبير يقال لان المعنى حينئذ
 أظهر في معنى الجامع كما قال الشارح وبالله فقد ثبت نصريح هؤلاء الأئمة بان المراد عكس
 الاطراد وحينئذ فاما ان يسلم الشيخ صحة ذلك أو يدعي بطلانه فان ادعى بطلانه سقطت مكالته
 لان تخطئة هؤلاء الأئمة بلا سند صحيح من الجنون الصريح كما لا يخفى وان سلم صحته فان سلم مع
 ذلك صحة ما قاله الشارح لزمه الرجوع عن دعوى الاشتباه والاستمعة ارفها الثبوت بطلانها
 وان لم يسلم صحة ما قاله الشارح سقطت أيضا مكالته لان ما قاله الشارح هو عين ما قاله الأئمة
 والقرض انه سلم صحة ما قالوه فتسلم صحة المدعى الواحد لهم دون جراف قبيح وان سلم صحة
 المعنى في نفسه وادعى عدم احتمال عبارة المصنف له فهذه الدعوى من المكابرة التي لا اتقان
 اليها مع انها لا تصح دعوى الاشتباه كما لا يخفى على ذوي الانتباه اذ جعل العبارة على معنى صحيح
 لكونها تحتها ليس من قبيل اشتباه المعنى فان وجه الاشتباه حينئذ بانه ظن ان العبارة
 المذكورة لعكس الاطراد مع انه انما هو لعكس الحد قلنا هذا لا يصح مع قوله المراد به
 عكس المراد بالطرد فانه صريح في أنه ملاحظ لما يدل عليه ظاهر العبارة وانه أراد صرفها
 عنه كما هو ظاهر مع ادنى ذوق وان سلم احتمال العبارة وادعى لزوم مخالفة ظاهرها وارتكاب
 المسامحة فيها رجع اعتراضه الى مناشئة في العبارة وليس من ذاب المحصلين ولا نوع له
 دعوى الاشتباه الذي تجرأ بدعواه على هذا الامام بل يلزم حينئذ الرجوع عنه والاستغفار

منه فان وجه الاشتباه هنا بما ذكر فيما قبله بجوابه جوازه جرفا مجزى وهذا كله بناء على الترتل
 المذكور والافتقار لعلم معنى عبارة الشارح وبراهينهم امامهم الشيخ عليها واستغناءها عن
 ارتكاب المراجعة فاحسن التأمل في جميع ما قرأناه واجب معه غاية العجب من تجميعه وقوله
 واعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وضلال أرائنا
 (قوله في الانعكاس التلازم في الاستغناء وفي الاطراد التلازم في الثبوت) قال شيخنا العلامة
 المناسب للتعريف بذلك التطارد والتعاكس لا الاطراد والانعكاس المناسب لهما التعريف
 بالتلازم (وأقول) ما عبر به الشارح عبارة القوم المناسبة للمطرود والمنعكس المعبر به بما في
 الحد قلدا أثره والحكمة في ذلك قصد الايضاح لان العدول عن العبارة المألوفة مظنة
 الالتباس بل قد يمنع العدول عن تعبيرهم لان اطلاق هذه اللفاظ على تلك المعاني اصطلاح
 اهم فالعدول عنها يجزى الى التجوز والاصطلاح الجديد ولا ينبغي ما فيه (قوله والكلام في
 الازل الخ) ينبغي جعل الظرف حال من الكلام أو من الضمير المستتر في معنى أى حال كونه
 ملحوظا كونه في الازل أى هل يطلق لفظ الخطاب حقيقة فيما لا يزال على الكلام النفسي
 باعتبار ملاحظة كونه في الازل ولعل المراد باعتبار كونه قبل وجود من يخاطب بقراءة قوله
 وانما يسماه حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم الخ ولا يجوز تعليقه بسمي اذ التسمية ساذجة
 فلا يصور كونه في الازل اللهم الا على القول بعدم اللفاظ أو على سبيل الفرض بمعنى انه
 لو فرض اطلاق هذا اللفظ عليه في الازل هل يكون حقيقة (قوله وقيل يسماه بلفظ من جميع
 الجهات) لعل وقوع السماع من جميع الجهات أمرا اتفاقي لا محذور في السماع من جهة
 واحدة لانه لا ينافي تعالى عن الجهة وانما ينافيه لو كانت تلك اللفاظ المسجوعة قائمة
 بذاته تعالى وليس كذلك بل هي مخلوقة في محل فيجوز أن يخلق الله تعالى سماعها من جهة واحدة
 على ان المناقاة على ذلك التقدير محل بحث فليتامل (قوله وعلى كل اختصاص) فيه اشعار بان
 منشا الاختصاص بانه كليم الله هو الاختصاص بسماع المعنى أو لكون سماع اللفظ من جميع
 الجهات وقوله حقيقة حال من خطابا بيان محل الخلاف (قوله والاصح انه بسماء حقيقة
 بتزيل المدوم الذي سيوجد منزلة الموجود) اعترضه الكوراني حيث قال قد اختلف في ان
 الكلام في الازل أى المعنى القديم القائم بذاته تعالى هل يسمى خطابا أولا وهذا بحث انظري
 اذ هو مبني على تفسير الخطاب وهو ان من فسر الخطاب بتوجيه الكلام فهو الغير للافهام
 يسمى خطابا ومن فسر بالكلام الموجه نحو المنهى للافهام فلا لان حاصل المعنى الاول انه الذي
 شأنه ان يفهم في الجملة وحاصل الثاني انه الذي أفهم بالفعل اذ اسم الفاعل حقيقة في الحال
 فيلزم أن يكون في الازل مفهوما بالفعل وهو محال ويتفرع على كونه خطابا في الازل كونه
 حكما فيه فثبت لا خطاب لاسمكم هكذا قيل وأقول التعريف الثاني لا يصح على مذهب
 الاشعري القائل بعدم الحكم وتنوعه الى أمر ونهي في الازل اذ يستحيل ان يكون أمرا
 في الازل ويكون خطابا بالمعنى المذكور ثانيا وما ذكره بعض الشارحين من ان الاصح انه
 خطاب في الازل حقيقة بتزيل المدوم منزلة الموجود فشي لا يعقل ولا يلتفت اليه اه وشيخنا
 العلامة حيث قال قوله بتزيل المدوم الخ هذا ينافي ان التسمية حقيقة مقتضى لانها مجاز

تنظرا الى ان الانعكاس
 التلازم في الاستغناء
 كالاطراد التلازم
 في الثبوت (والكلام)
 النفسي (في الازل قبل
 لا يسمى خطابا) حقيقة
 لعدم من يخاطب به اذ ذلك
 وانما يسماه حقيقة فيما لا
 يزال عند وجود من يفهم
 واسماعه اياه للفظ كالتقرآن
 أو باللفظ كما وقع لموسى
 عليه الصلاة والسلام كما
 اختاره الغزالي نرفا لعادة
 وقيل يسماه بلفظ من جميع
 الجهات على خلاف ما هو
 العادة وعلى كل اختصاص
 موسى بانه كليم الله والاصح
 انه بسماء حقيقة بتزيل
 المدوم الذي سيوجد منزلة
 الموجود (و) الكلام
 النفسي في الازل (قيل
 لا يتنوع) الى أمر ونهي
 وخبر وغيرها

لعلاقة الاول واطلاق ما بالالفعل على ما بالقوة والصحيح ما قاله العضد من ان مبنى الخلاف تفسير
الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا وان قلنا انه الكلام الذي أفهم
لم يكن خطابا ٨١ (واقول) اما قول الكوراني وما ذكره بعض الشارحين الخ فاما ما نسبته
الى بعض الشارحين فهو أدل دليل على المجازفة وعدم احسان معرفة مواقع الكلام أو على
قصد التليس على جهلة العوام فانه اذ يعرض الشارحين سيد الشارحين المحقق المحلي
ومعلوم انه انما حكى ذلك على لسان المصنف وعمّا أقامه منه لان هذا الاصح هو ما بل قول
المصنف قبل لا يسمى خطابا والمراد التسمية حقيقة اذ هي محل الخلاف فاشارة ائني المصنف
بتعبيره يقبل الى تضعيف هذا القول والى أن الاصح خلافه وهو انه يسمى خطابا حقيقة
كما هو المعتاد في التعبير بقيل فالمحقق لم يزد على التصريح بمراد المصنف ومعنى كلامه وفاء
بحق الشرح فالأقصر على نسبة ذلك الى بعض الشارحين من الجراف الصريح او التليس
القيح واما المصنف فليس منفردا بهذا التصحيح بل هو ناقل له عن القوم فلا غبار عليه أيضا
واما قوله فشي لا يعقل فجوابه اما ولا فهذا بتقدير نسليه لا يرد على المحقق لانه حاله عن
غيره كما تبين والخاكي لا اعتراض عليه كما شاع وذاع ما قرره انه لا تعترض الحكاية فان
طلب منه تصحيح النقل فسنده هذا المتن الماتين واما ثانيا فنزعه انه لا بد قبل ممنوع بل هو
معقول على وجه صحيح لطيف يحتاج الطقة الى طبع شريف وذلك انه لما نزلهم منزلة الموجودين
وخطبهم فقد وجد الخطاب بالفعل بعد هذا التنزيل فيكون خطابا حقيقة والمجاز انما
هو في التنزيل وكون الخطاب حقيقة لا يستدعي وجود الخطاب حقيقة أي وجوده بالفعل
وهذا مما لا يصد عنه عقل ولا يرد عقل ومجرد المدافعة فيه بلا سند مما لا يلتفت اليه واما
قول الكوراني وحاصل الثاني انه الذي أفهم بالفعل فقد يتبع ولم لا يكون حاصله انه الذي أفهم
بالفعل حقيقة أو حكما بناء على ان قوله في التفسير الثاني نحو المتبني الالفهام انتهى انه حقيقة
أو حكما لا بد اني ذلك من دليل صحيح ثم رأيت عن تقرير شيخنا العلامة في درسه ما حاصله انه
قد يقال ان ظاهر هذا يقتضي أن يكون الخطاب مجازا لا حقيقة وجوابه انه ليس كذلك بل
هو حقيقة لانه نزلهم منزلة الموجودين وخطبهم فوقع الخطاب بعد التنزيل المذكور بالفعل
وانما المجاز في التنزيل لاقى الخطاب وكون الخطاب حقيقة لا يستلزم وجود الخطاب
حقيقة أي بالفعل انتهى واما قوله فلا يلتفت اليه فهو مما لا يلتفت اليه بل هو من الجراف
الصريح لان حاصله التهاون بمنقول الأئمة والاجترار على المباشرة في رده بمجرد انه لم يعلمه ولم
يفهمه ولم يعرف وجهه واما قول شيخنا هذا ينافي ان التسمية حقيقة الخ فقد علم جوابه بما بيناه
حتى مما قلناه عنه واما قوله والصحيح ما قاله العضد فان كان مستنده هذا التصحيح نقله
بأنه أو مجرد اشكال ما قاله الشارح فقد زال اشكاله بما بيناه على ان الكمال في حاشيته حل
ما قاله الشارح على ما قاله العضد فراجع (قوله لعدم من يتعلق به هذه الاشياء) شرح ذلك
وبين ما فيه شيخنا العلامة بقوله يعني وعدمه يستلزم عدم تعلقاتها وهو يستلزم عدمها لان الامر
والنهي منهما قد ان من الحكم المعبر في مفهومه التعلق كما مر وفي هذا اشكال لان عدم
التعلق ان أريد به عدم مجموع التعلقين المعنوي والتخييري صح قوائنا وعدمه يستلزم عدم

لعدم من يتعلق به هذه
الاشياء اذ الدواعي يتنوع
التي فيها لا يزال عند وجود
من يتعلق به فتكون
الانواع حادثة مع قديم
المتنزلينها

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله رب العالمين

تعلقها وبطل قولنا وهو يستلزم عدمها بثبوت الامر في الازل متعلقا بالمعدوم تعلقا معنويا
وان اريد به عدم جميعهما أى كل منهما انعكس الامر أى صح قولنا وهو يستلزم عدمها وبطل
قولنا وعدمه يستلزم عدم تعلقها بعين ما تقدم من ثبوت الامر في الازل متعلقا بالمعدوم انتهى
(وأقول) الوجه ان ليس المراد الا التعلق التجيزي لعدم كفاية المعنوي في تحقق تلك الانواع
عندهذا القائل وحيد فقوله لعدم من تتعلق به هذه الاشياء معناه وعدمه يستلزم عدم تعلقها
أى التعلق التجيزي وعدم التعلق التجيزي يستلزم عدمها لا اعتبار فيها وعدم كفاية المعنوي
فيها وحيد فلا اشكال وعلى هذا فقوله لان الامر وانتهى منه اقسامان من الحكم المعبر
في مفهومه التعلق كما مر أى التعلق التجيزي وسيعلم جواب ذلك من جهة الاصح (قوله
والاصح تنوع في الازل اليها وقوله بتزيل المعدوم منزلة الموجود) قال شيخنا العلامة كل
منهما يقتضي وجود الامر والنهي متعلقا كل منهما بالتعلق المعنوي والتجيزي في الازل
ووجود ذلك يستلزم وجود الحكم فيه كونه في ضمنها ووجوده فيه يقتضيه قوله فيما مر
ولاحكم قبل الشرع وقوله ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا أى لا تجيزيا اهـ (وأقول)
ما نوعه من اقتضاء كل منهما وجود الامر وانتهى متعلقا كل منهما بالتعلق التجيزي في الازل
بموضوع وحيد فلا تناقض اما أولا فالتنوع في الازل لا يتوقف على التعلق التجيزي بل يكفي
فيه التعلق المعنوي وهذا صرح الشارح في شرح قول المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم
تعلقا معنويا بضمه وقوله معنويا حيث قال لا تعلقا تجيزيا بان يكون حاله عدمه ما ورد ثم قال
وسياق تنوع الكلام في الازل الى الامر وغيره فنبه الكمال وغيره على ان قوله وسياق الخ تنبيه
على ان التعبير بالامر في قوله ويتعلق الامر بالمعدوم انما يقتضى على الاصح من المذهبين
في تنوع الكلام في الازل الى امر ونهي وكذا تنزيل المعدوم منزلة الموجود في الازل لا يقتضي
التجيزي بل ولا يصح لان كونه ما وردا حال عدمه ولو بعد التنزيل معلوم القصد وانما ذكر
الشارح التنزيل المذكور بدفع التمسك النقص في عدم التنوع بعدم من تتعلق به هذه الاشياء
فاشار الى انه يكفي فيه تقدير وجوده من تتعلق به ولا يشترط وجوده بالفعل واما ثانيا فاستدرك
الائمة هنا ما يصرح بان التعلق الثابت في الازل لتلك الانواع هو المعنوي فقط وبنا على ذلك
دفع التناقض بين ما هنا وقوله اسم السابق لاحكم قبل الشرع قال القرافي في شرح الموصول
ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لاحكم للاشياء قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود
الرسال بالضرورة وقد تضمنت الاحكام قبل الرسل وهما اثبتناهما في الازل الى ان قال وقد تقدم
الجواب عند قولنا لاحكم للاشياء قبل ورود الشرع وان معناه ان الخطاب لما يتعلق في الازل
انما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمتنى تعلق الاحكام لاذواتها وهما الذي ندعيه في الازل
ذواتها فلا تناقض اهـ وقال المصنف في شرح المنهاج قديسئل عن الفرق بين هذه المسئلة
وبين قولنا لاحكم للعقل قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد تضمنت
الاحكام قبل ورودهم ثم اثبتناهما في الازل والجواب ما تقدم في خلال الكلام من ان
معنى قولنا لاحكم قبل ورود الشرع ان الخطاب انما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمتنى
هناك تعلق الاحكام لاذواتها والذي ندعيه ههنا في الازل ذواتها فلا تناقض بين الكلامين

والاصح تنوعه في الازل
اليها بتنزيل المعدوم الذي
سبوجده منزلة الموجود وما
ذكر من حدوث الانواع
مع قدم المشترك بينهما يلزمه
محال

١٥ ومعلوم ان المراد بتعلق الاحكام في قولها ما فالمتنى تعلق الاحكام هو التعلق التخييري
 اثبت المعنوي عندهما كغيره ما بلا اشكال فقد اتضح انه لا يخبر على ما ذكره الشارح
 كالمصنف وانه لا تناقض في كلامهما ايضا وانه لا منشأ لاعتراض الشيخ الاشكال المقام عليه
 مع عدم وقوفه على ما بينه الاثمة فيه مما يدفع الاشكال ويظهر به حقيقة الحال لعدم نظره غالباً
 في غير العضد وحاشيته ومن هنا يظهر ان الامر والنهي اعم من الحكم وحينئذ يتوجب منع
 دعواه السابقة قبل هذه القولة انهم ما قسمان منه (قوله من وجود الجنس مجردا عن انواعه)
 في بعض العبارات التعبير بالافراد بدل الانواع وبعبارة الختبي وأورد عليه ان المشترك لا يمكن
 وجوده في الخارج بدون الافراد فيلزم قدم واحد من الافراد وحدث المشترك اه (قوله
 الان يراد منها انواع اعتبارية أي عوارض له) فيه امران الاول ان مجرد هذا الجواب
 لا يخص من الاشكال مع فرض ان الكلام بجنس بل فيه تسليم بوجود الجنس مجردا مع ان
 وجوده كذلك يمنع سواء كان له انواع وتأخر وجوده عنه أو لم يكن له انواع أصلاً بل النوع
 نفسه لا يتصور وجوده مجردا عن فرد كما هو ظاهر والظاهر انه لا يتخلص الا بملاحظة كونه ليس
 بنسبة حقيقة بل هو صفة واحدة لا تحتل التعدد في نفسها كالعلم وغيره من بقية الصفات
 فليتنامل والثاني ان شئنا العلامة جعل الانواع فيه على ان المراد منها انواع للتعلق وبسط
 بيانه فراجع ثم قال هكذا افهم هذا الموضع وبالله أن تفهم قول الشارح انها انواع اعتبارية
 على انها انواع اعتبارية للكلام لان ذلك ينافية قوله أي عوارض له لان النوع مركب من
 الجنس لا عارض له وقول العضد واعلم أن ابن سعيدي يمنع كونها انواع بل عوارضه بحسب
 التعلق ويجوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقة اه اذا ظهر لك ذلك علمت أن
 نصيره في أول هذا القول بقوله وانما يتنوع اليها فيما لا يزال صوابه وانما ينصف أي الكلام
 به فيما لا يزال كما عبر به ابن الحاجب والعضد الى آخر اعتراضه (وأقول) هذا كما عاينته من
 فانه بالغ في الامر مع شأ تلك المبالغة على غير أساس وذلك لانه لا مانع من فهم كلام الشارح
 على ما هو الظاهر منه من انها انواع اعتبارية لنفس الكلام قوله لان ذلك ينافية قوله أي
 عوارض له قلنا المناقاة ممنوعة قطعاً قوله لان النوع مركب من الجنس لا عارض له قلنا
 هذا استدلال ممنوع لان النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقي لا الاعتباري أي
 العارض والنوع هنا ليس هو الحقيقي بل هو الاعتباري بمعنى العارض ولا نسلم ان العارض
 لشيء يتركب منه ومن غيره وقد فسر الشارح مراده ومرادهم بالانواع الاعتبارية هنا بقوله
 أي عوارض له فاصل الكلام انهم عبروا عن عوارض الكلام بالانواع الاعتبارية وأي
 مناقاة في ذلك وأي شئ يمنع من ذلك ويوجب ارادة انواع التعلق فان غاية ما يمكن وروده على
 ذلك لزوم التجوز في اطلاق انواع الكلام الاعتبارية على عوارضه وهذا بتقدير تسليمه
 لامناقاة نفسه بوجه والا لزم في كل تجوز وهو ضروري البطلان على اننا لو سلمنا ان النوع
 الاعتباري لشيء بمعنى العارض له يتركب منه أمكن ان يدعى ان مجموع الكلام النفسي
 والتعلق من حيث هو مجموع خارج عن ذات الكلام لان المركب من الخارج والداخل خارج
 عارض اما ضرورة ان هذا المجموع ليس ذاتاً ولا جزءاً مع ثبوته لها فيكون عارضاً لها ويصح أن

من وجود الجنس مجردا
 عن انواعه الان يراد منها
 انواع اعتبارية أي عوارض
 له يجوز خلوها عنها

يوصف به اذ يصح أن يقال هذا الكلام كلام متعلق بكذا وقوله وقول العضد الخ قلنا دعوى
 منافاته ممنوعة بل فهو اما أولا فلان العضد نفسه صرح قبيل ما نقله عنه من قوله واعلم الخ
 بنحو سطر بانها أنواع للكلام حيث قال وأورد عليه أي على ابن سعيد ان هذه الاقسام انواع
 لنفس الكلام والجنس لا يوجد الا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الاقسام
 اه وأما ثانيا فلانه أعني العضد أراد بقوله يمنع كونها أنواعه الا انواع الحقيقة كما يصرح بذلك
 قوله في المواضع وأورد عليه أي على ابن سعيد انها أنواعه فلا يوجد دونها والجواب منع ذلك
 في أنواع تحصلت بحسب التعلق اه فالتطرق قوله في أنواع تحصلت بحسب التعلق حيث صرح
 فيه بانها أنواع له اعتبارية في جواب الابرار على ابن سعيد بانها أنواعه فلا يوجد دونها فانه
 نص في ان الاقسام الممنوعة عند ابن سعيد هي الاقسام الحقيقية ولهذا شرحه السيد بقوله
 يعني انها ليست أنواعا حقيقية حتى يازم ما ذكرتم بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه
 بالاشياء بخلاف ان يوجد جنسها بدونها ومعها أيضا اه فتأمل جميع ذلك الذي منه اضافة
 الجنس اليها فهل بقي مع هذا شبهة لعائل فتقدبان بما لا مزيد عليه بطلان التصويب الذي ادعاه
 وماعطقه عليه وانه لا منشأ لذلك الا الوهم المحض والتساهل في التأمل وعدم العزم على ما يجب
 العزم عليه بالثبوت اذ من كلام الأئمة المحرر المحقق ولهذا عبر بعلامة المتبحرين مولانا سعيد الدين
 في حاشيته بمثل قول الشارح فن حيث تعلقه في الازل الخ الصريح في ان انواع الكلام مع ان
 تعبير الشارح في أول هذا القول بقوله وانما يتنوع اليها فيما لا يزال شرح لكلام المصنف لان
 قول المصنف وقيل لا يتنوع أي في الازل من تنوع هذا القول انه يتنوع فيما لا يزال فاحتاج
 الشارح الى بيانه وفاء بشرحه فكيف مع ذلك أيضا يصح هذا التصويب بالنسبة للشارح بل
 لو قطعنا التطرق عن اضطراب الشارح في التوفيق بتشرح كلام المصنف الى التعبير بالانواع كان
 في تعبير الشارح بها غاية الفائدة لان الأئمة عبروا بالانواع فبهرج الشارح للتوسل الى بيان
 مرادهم وانهم أرادوا بها العوارض فاي فائدة وراء بيان مرادهم الذي يتوهم خلافه من
 تعبيرهم فكيف يتأتى التصويب المذکور مع قيام هذا الغرض الصحيح المهم (قوله يتحدث)
 قال شيخنا العلامة الاولى تتجدد لان الامور الاعتبارية لا توصف بالحدوث لانه الوجود بعد
 العدم والامور الاعتبارية لا وجود لها وبطلان عليها التجدد كما يقال انه تعالى تتجدد له المعية
 مع العالم والبعدي ولا يقال حدث له لان البعدية والمعية أمران اعتباريان اه وقد عبر
 بالحدوث غير الشارح كما سجد فقال في حواشي العضد حيث قال في قوله وهذه الاقسام حادثة
 مانصة لتوهمها على التعلقات الحادثة اه (قوله بحسب التعلقات) قال شيخنا العلامة ولاك
 أن تقول حدثت هي متعلقة باسمه اه ولعله مبني على قوله السابق ان انواع التعلق (قوله
 كما ان تنوعها الخ) فهي أنواع اعتبارية على القولين الا انهم اعلى الاصح أمور لازمة غير
 مفارقة بخلافها على الآخر (قوله وقد هم هاتين المسئلتين الخ) أورد شيخ الاسلام ان هذا
 الكلام يشعر بان تأخيرهما عن النظر هو الاصل وليس كذلك بل تقديمهما مقتضى توجيه
 المذکور على الدليل هو الاصل فكان حقه أن يوجه تأخيرهما عن الدليل اه وأورد السكال
 ان الاستبعاد المذکور لا يقتضي كون تقديم المسئلتين أنسب من وضعهما ما فيهما بل مع

تحدث بحسب التعلقات كما
 ان تنوعها على الثاني
 بحسب التعلقات أيضا
 لكونه صفة واحدة كالعلم
 وغيره من الصفات فن حيث
 تعلقه في الازل أو فيما لا يزال
 بشئ على وجهه الاقتضاء
 لتعلقه بشئ أمر أو لتركه
 يسمى شيئا وعلى هذا
 القياس وقد قدم هاتين
 المسئلتين المتعلقتين بالمادول
 في الجملة على التطار التعلق
 بالدليل الذي الكلام فيه
 لاستنباعه ما بطول

المسائل المتعلقة بالمدلول اه (وأقول) يمكن توجيه كلام الشارح بحيث يدفع عنه الامران بان يقال انه اشارة الى جواب سؤال مقدر تقدير السؤال ان هاتين المسئلتين متعلقتان بالمدلول فذكرهما بعد الدليل وان كان مناسباً لان الدليل أصل للمدلول والمدلول فرع له ولذا ذكر الفرع بعد الاصل تمام المناسبة لكن كان المناسب أيضاً تأخيرهما عن النظر لانه متعلق بالدليل والمناسب تأخير المدلول عن الدليل وما يتعلق به فلم خالف ذلك وتقرر الجواب ان النظر المتعلق بالدليل لما استتبع ما يطول فاسب تقديمهما عليه لئلا يذكر الدليل فان ذلك أدل على الارتباط وقد يوجه ذكرهما هناك دون مسائل المدلول السابقة ومسألة النسبة بان ذلك اشارة الى أن ما يتعلق بالمدلول مناسب ان يقدم من حيث انه المقصود بالذات وان يؤخر من حيث انه فرع عن الدليل وان يوسط في إنشاء الكلام عليه من حيث انه لشدة ارتباطه باحتياجه اليه كانه منه وكانهما شي واحد (قوله والنظر الفكري الخ) قال الكوراني هذا التعريف للقاضي أبي بكر الباقلائي وبجاءته النظر الفكري الذي يطلب به علم أو ظن قبل تفسيره بأنه الذي يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وسائر آلات الادراك لصدقه علمها قلت المتبادر من بقاء السببية السببية القريبة فلا انتقاض ولو حل في عبارة المصنف الفكري على التفسير كان الانتقاض ظاهراً لعدم البناء اه (وأقول) كيف تصح دعوى ظهور الانتقاض مع اخذ الفكري جنساً وهو حركة للنفس مخصوصة لا تصدق على القوة العاقلة ولا على سائر آلات الادراك وبهذا يعلم اندفاع الانتقاض عن القاضي مع قطع النظر عن بقاء السببية فليست امل واعلم ان ابن الحاجب عبر بقوله والنظر الفكري الذي يطلب به علم أو ظن اه قال العضد بعد شرح هذا التعريف مانصه وبهذا صرح الامام في الشامل وقول الامدى مراده ان النظر هو الفكري ثم تفسيره بأنه الذي يطلب به علم أو ظن بعيد اه قال السعدى في بيان ذلك زعم الامدى ان مراد القاضي أبي بكر في هذا التعريف ان التفسير للنظر بالفكر تبينه على اتحادهما معاً ثم يعرف بما يطلب به علم أو ظن ولا شك انه بعيد الى ان قال مع ان التفسير بالذي يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه اه وبجاءة السيد في بيان ذلك قال الامدى في الابكار مراد القاضي ان النظر هو الفكري أى همه امتزاد فان وما بعدهما تعريفهما قال الشارح وهو بعيد عن الصواب اذ لا يناسب المقام ولم يبعد مثله في التعريفات وبوجب الالباس وبالجملة المتبادر من العبارة خلافه فتبعد ارادته قيل وينتقض الحد أيضاً بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه اه ولا يخفى على ذلك ظهور هذا الكلام في ان الانتقاض المذكور انما هو على تقدير ان المراد ما قاله الامدى من ان الفكري لم يذكر جنساً للنظر بل لبيان مراد نفسه له وان ما بعدهما تعريف لهما أول للنظر ويعرف منه تعريف الفكري بل هذا صريح قول السعدى مع ان التفسير بالذي لا على التقدير الاول المتبادر من الكلام من اخذ الفكري جنساً لتعريف النظر مع تفسيره أعني الفكري بما ذكره الشارح وغيره والظاهر ان الكوراني توهم هذا فاورد الانتقاض عليه وأجاب عنه بالنسبة لعبارة القاضي والزعم الانتقاض على عبارة المصنف وحينئذ يظهر ان اراده هذا غلط على غلط فليست امل ثم اعلم ان ما اجاب به الكوراني منقول عن السيد خلافاً لما أفهمه قوله قلت

(والنظر الفكري)

الحركة عبارة عن المتعقبات عنه وبما يجاب بان الاء اما للسببية أو الآلة وعلى التقديرين يتبادر القرب
فلا انتقاض قال بعضهم وهذا الجواب لا يدفع الانتقاض بالدليل نفسه على الاصطلاح
المتطابق وبما عرف نفسه اذ لا خفاء في قريه ما قال واعلم انه يشدفع بالجواب المذكور الانتقاض
بالحركة الاولى ويضعها لكن بقي النقض بالحركة الثانية ويضعها الاخير وبالترتيب اللازم لها
ويمكن ان يقال المتبادر من التعريف ما يكون له نوع استقلال واختصاص بالطلب وليس ذلك
الا في مجموع الحركتين لا في غيره وحينئذ يشدفع جميع النقوض بهذا غيره قال بعضي يشدفع
النقض بالقوة والعاقلة وقورها وبالحركة الاولى ويضعها لعدم الاستقلال والاختصاص
وبالدليل والمعرف لعدم الاستقلال في الطلب بل باعتبار تمام النظر في ما وبالحركة الثانية
ويضعها لعدم الاستقلال أو لعدم الاختصاص بالطلب اه (قوله أي حركة النفس في
المعقولات) فيه امران الاول قال العضد الفكري وانتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد
قال السيد حركة النفس في المحسوسات تسمى تخيلا وفي المعقولات تسمى فكرا هذا هو المشهور
ولما أبدل الحركة بالانتقال الذي هو أعم منها زيد القصد احترازا عن الحدس وأيضا الحركة فيما
يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا والعمل المراد بالمعاني ههنا هو
المعقولات المتعاقبة للمحسوسات الشاه له الله وهو ما لان الفكري هذا المعنى هو الذي عد من
خواص الانسان وذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب علم أو ظن ويسمى نظرا وقد لا يكون
كذلك فلا يسمى به اه وقوله وفي المعقولات تسمى فكرا قال بعضهم ينبغي أن يفيد هذا بالقصد
بقريته قوله لا في الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا
اه فقول السارح أي حركة النفس في المعقولات ينبغي زيادة قيد القصد فيه وقوله الذي هو
أعم منها أي لشموله الحدس واقوله لان الفكري هذا المعنى هو الذي يعد من خواص الانسان
قد يخرج الجواب عن قول شيخنا العلامة اقائل أن يقول ان أريد بالمعقولات ما يدركه العقل
بذاته بلا واسطة خرج منه الوهميات والخياليات فنخرج عن هذا النظر مع ان مثل قولنا هذا
عد وفيد وكل عد ولا تقبل شهادته على من عاده فهذا لا تقبل شهادته على زيد نظرا بالاشبه وهكذا
في الخياليات وان أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فنقوله
بجملته لا في حركتها في المحسوسات تسمى تخيلا لا فكريا مشكلا وظاهرا ان السارح وغيره ممن عبر
بهذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بان العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وانما تدركها
الحواس واما على طريق المتأخرين القائلين بان العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة
الحواس فينبغي أن تسمى حركتها في المحسوسات فكرا أيضا اه والامر الثاني قال السيد (فان
قلت) ماذا أريد بالنظر المعرف بما ذكرنا مجموع الحركتين كما هو رأي القدماء أم الحركة الثانية كما
هو ذهب المتأخرين وهل يتناول النظر في التصورات أولا (قلت) الظاهر جملة على المعنى الاول
اذ به يحصل المطلوب لا بالحركة الثانية وحدها والتصوير من درج في العلم على ما فسره فيقتناول
الحد الانتظار التصورية والتصديق في اليقينيات والظنون وما يجري مجراها اه وذكر
بعضهم انه في المواضع لم يحصل على المعنى الاول قال وهذا أوجه كيف وقد اعترف نفسه في
مواضع يحصل المطلوب بالحركة الثانية وحدها بدون الحركة الاولى فاذا حصل على الاول لم يكن

أي حركة النفس في
المعقولات بخلاف حركاتها
في المحسوسات تسمى تخيلا

هذا المطلوب نظريا اهـ (قوله المؤدى الى علم او ظن) ينبغي أن يراد بالظن ما يشمل الاعتقاد
 لان الفكر قد يؤدي اليه (قوله مطلوب خبري فهما أو تصوري في العلم) أقول قوله فهما
 خبر عن مبتدأ محذوف والتقدير هذا أي تقييد المطلوب بالخبري جار فيه ما أي في العلم والظن
 لان كلاهما يصح أن يتعلق بالمطلوب الخبري وقوله أو تصوري عطف على خبري وقوله في العلم
 خبر عن مبتدأ محذوف والتقدير هذا أي تقييد المطلوب بالتصوري جار في العلم دون الظن
 اذا الظن لا يتعلق بالمطلوب التصوري وهذا التقرير في غاية السهولة والظهور ومعنى وصناعة
 وبه يظهر ان اطلاق شيخنا العلامة في استشكال هذا التركيب استصعاب لغوي معب واما ما
 أجاب به فان أراد به ما أجاب به الله الجدل على الوفاق وكان مقتضا عدم الاستعجاب وان أراد به
 شيئا آخر فلا حاجة اليه فليتأمل فيه (قوله وشمل التعريف النظر الصحيح القطعي والظني) فيه
 أمران هـ الاول ان مقابلة القطعي بالظني قد تدل على ان المراد به ما يشمل الاعتقاد هـ والثاني
 ان السعد قال وعلى هذا التعريف يعني تعريف ابن الحاجب السابق ذكره أسئلة أو ما هـ ان
 الظن الغير المطابق جهل لا يطلبه عاقل وما تعلم مطابقته علم فلا حاجة الى ذكر الظن والجواب
 ان المطابق قد يطلب لامن حيث الجزم بل من حيث الرجحان اهـ وهذا الثاني من اصله لا يرد
 على المصنف لانه لم يعتبر الطلب (قوله والافساد فانه يؤدي الى ما ذكره بواسطة اعتقاد او ظن)
 قال شيخنا العلامة فيه نظر فان التادية هي الايصال لغية وعرفا وقد وقع في تعريف الفكر
 المنطقي انه ترتيب أمور معلومة للتادي الى مجهول تارة والتوصل الى مجهول أخرى وقد عرفت
 ان التوصل لا يمكن الا بصحح النظر لاشتماله على الجهة التي من شأنها أن يقتل الذهن به الى
 المطلوب والتادية مثله فالتقسيم بالمؤدى يخرج الفاسد قطعاً اهـ (وأقول) مازعه من ان
 التادية هي الايصال لغية وعرفا ومن ان التادية تشمل الايصال في انه لا يمكن الا بصحح النظر
 ممنوع لادليل عليه بل كلام الأئمة مصرح بخلافه غير ان عادة الشيخ الاعتماد على ما يظهر له
 من غير مراجعة كلام الأئمة ومما يوضح لك منعه ان العضد لما عرف كابن الحاجب الدليل
 بانه ما يمكن التوصل بصحح النظر فيه الى مطلوب خبري ثم قال وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد
 لا يتوصل به اليه وان كان قد يشي انفاقا تكلم المولى سعد الدين على قوله وقيد النظر بالصحيح
 الى أن قال فلو أطلق النظر لاتهم منه ان الدليل يجب أن يمكن التوصل به الى المطلوب الخبري باي
 نظر كان ولاختفاء في ان العالم دليل الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب النظر الفاسد
 أما صورة فظاهر واما مادة كقولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلا تتقدم وجه الدلالة
 اذ ليست البساطة مما يقتل منه الى ثبوت الصانع وان أفضى اليه في الجملة (فان قيل) الاقضاء الى
 المطلوب يستلزم اسكان التوصل اليه للاحالة (قلنا) ممنوع فان معنى التوصل يقتضي وجه دلالة
 بخلاف الاقضاء اهـ قائل قوله كالعضد وان أفضى اليه في الجملة وقوله بخلاف الاقضاء فيجد
 كلامهم ما صرح بما في الفرق بين التوصل والاقضاء ولاختفاء في ان التادية في كلام الشارع
 بمعنى الاقضاء في كلام العضد والسعد وذكر السعد في حواشيه نحو ما ذكره الـ مدوزاد ما نصه
 والحكم بكون الاقضاء في الفاسد اتفاقا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط علة لي
 يصير به بعضها وسيلة الى بعض أو يخلص بفساد الصورة وبوضع ما ليس بدليل مكانه اهـ وأما

(المؤدى الى علم او ظن)
 مطلوب خبري فهما
 أو تصوري في العلم
 والفكر غير المؤدى الى ما
 ذكره كما ذكر حديث النفس
 فلا يسمى تطورا وشمل
 التعريف النظر الصحيح
 القطعي والظني والفاسد
 فانه يؤدي الى ما ذكر

الاستدلال على ما زعمه بقوله وقد وقع في تعريف الفكر المنطقي الخ فلا ينتج ما زعمه بل يطله
 اما اولاً فليجوز ان يريدوا التادية بلا واسطة اعتقاد أو ظن فلا ينافي ان مطلق التادية قد
 تكون بالقاسد واما ثانياً فلان المنطقين لما عرفوا الفكر بما ذكره عقبوه بان ذلك الترتيب
 ليس بصواب دائماً قال القطب كغيره لان بعض العقلاء يناقض به ضافي مقتضى أفكارهم
 فمن واحد يتأدى فكره الى التصديق بحدوث العالم ومن آخر الى التصديق أي يتأدى فكره
 الى التصديق بقدومه بل الانسان الواحد يناقض فكره بحسب وقتين فقد يفكر فيؤدي فكره
 الى التصديق بقدوم العالم ثم يفكر فينساق الفكر الى التصديق بحدوثه اه فست الحاجة الى
 قانون يقيد الاساطة بالصحيح والقاسد من الفكر الواقع في طرق الاكتساب فهذا نصريح
 منهم باستعمال التادية في القاسد وبأنهم اوجد فيه والاصح قولهم ان ذلك الترتيب ليس
 صواب دائماً وانه قد يؤدي الى قدم العالم وقد يؤدي الى حدوثه وفي المواقف وشرحه بعد ان
 نقل تعريف النظر بقوله ترتيب أمور معلومة أو منظونة للتأدي الى أمر آخر مانصه وعليه
 اشكالان ثم قال وثانيهما انه أي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع أقسامه
 لا للصحيح منه فقط والواجب تقييد الظن المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر القاسد
 بحسب مادته ووجب أيضاً ان يوضع في الحد مكان قوله للتأدي قولنا بحيث يؤدي ليخرج عنه
 النظر القاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فتقدماته قد لا تكون
 معلومة ولا منظونة أيضاً بل بمجولة جهلهم كما فلا يكون التعريف جامعاً اه فتأمل نصريحه
 بان هذا الحد الواقع فيه لفظ التادية شامل للقاسد أيضاً وبان مقدماته قد تكون بمجولة جهلهم
 مر كما وفي شرح المقاصد ومن قال ترتيب أمور معلومة أو منظونة للتأدي الى مجهول أراد بالعلم
 التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين
 فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات وسيتخذ
 لا يرد ما ذكر في المواقف الخ اه فتأمل نصريحه بكون تلك الامور قد تكون منظونة أو بمجولة
 جهلهم كما ومعتقده مع اعتبار التادية في ذلك الحد مع انه حينئذ لا يلزم أن تشغل على وجه
 الدلالة وقال الامام الرازي في المحصول اما النظر فهو ترتيب تصديقات في الذهن ليتوصل بها
 الى تصديقات آخر ثم قال ثم تلك التصديقات التي هي الوسائل ان كانت مطابقة لتعلقاتها فهو
 النظر الصحيح والا فهو النظر القاسد اه فانظر نصريح هذا الامام الذي هو امام الانام بلا
 كلام يتناول هذا التعريف الواقع فيه قيد التوصل للنظر القاسد وقد وافقه في ذلك ما تقدم
 عن المنطقين باعتبار العبارة الاخرى التي نقلها الشيخ بقوله وللتوصل الى مجهول آخر
 ولكن يحتمل ذلك على التوصل في الجملة أي ولو بواسطة وقد اقره شراحه مع كثرتهم وجلالتهم
 على تناول هذا التعريف للقاسد وعبارة الاصطفاي في شرحه واعلم ان ما ذكره من حد النظر
 يتناول مطلق النظر الاعم من الصحيح والقاسد فهل بقي مع هذه النصوص من هؤلاء الاثمة
 وجه صحة لزعمه القطع بان قيد المؤدي يخرج القاسد ثم رأيت شيخنا اعترف بالحق في موضع
 آخر فاني رأيت فيما سبق تفسير التادية في عبارة الشارح في الكلام على الدليل بالافضاء ثم حكى
 عن المولى التفتازاني ما كيناه عنه فيما سبق من السؤال والجواب وكتب بهاء من ذلك مانصه

قوله وان أدى السرفيه ان التوصل بالشي لا يكون الا في الموصل بنفسه وتأدية الشيء اعم مما
 بنفسه أو بغيره اه على انه قد يتوقف في الفرق (فان قلت) ذكر السيد في شرح المواقف
 في مجت النظر ان النظر الصحيح يؤدي الى المطلوب والفاسد لا يؤدي اليه (قلت) أراد التأدية
 لا بواسطة فلا ينافي ما قاله هؤلاء ولهذا قال في حواشي الغضد وقيد النظر بالصحيح وهو المشتل
 على شرائطه مادة وصورة لان الفاسد لا يمكن ان يتوصل به الى المطلوب خبري اذ ليس هو
 في نفسه سببا للتوصل ولا آتاه وان كان قد يفتى اليه فذلك افضاء اتفاق ليس من حيث انه
 وسيلة اه واعلم ان قول الشارح وان كان منهم من لا يستعمل التأدية الا فيما يؤدي بنفسه
 كاف في سقوط الاعتراض لان هذا نص منه على انهم يختلفون في استعمال التأدية وان بعضهم
 يستعملها فيما يؤدي مطلقا اعم من ان يكون بنفسه أو بواسطة ومنهم من لا يستعملها الا فيما
 يؤدي بنفسه فهو ناقل عنهم بخلاف استعمالها فيما يؤدي بالواسطة فان سلم الشيخ لهذا النقل
 بطل اعتراضه عليه وقوله ان التأدية هي الايصال لغة وعرفا وانما مثل الايصال في انهم لا يتكلمون
 الا بصحيح النظر وان رده احتاج في رده الى نقل صحيح صريح بخلافه دال على نفسه وذو ذلك
 خط القناد وأما رده بمجرد فهمه فهو تجاؤز للعدا كلف بسوء لعاقلة ونقل هذا الامام
 المتفق على علمه وعلما وتحققا وأما انه يجرى ذلك وامانة كعبارة المنطقين فقد سبق سقوطه
 (قوله بواسطة اعتقاد) قال شيخنا العلامة في جعل التعريف المذ كورشا لالة يؤدي بواسطة
 اعتقاد نظرا لا يخفى لان المؤدى اليه في ذلك هو الاعتقاد لا العلم الذي هو شخص منه اذ هو
 اعتقاد مطابق لموضوع أي برهان أو حس والتجربة تابعة في الادراك لمقدمات البرهان اه
 (واقول) لا يخفى سقوط هذا الاعتراض لانه ليس في عبارة الشارح المذ كورة ان المؤدى اليه
 فيما ذكره هو العلم حتى يتوجه عليه هذا النظر بل حصل عبارته ان النظر الفاسد قد يؤدي الى
 أحد الامرين من العلم والظن بواسطة الاعتقاد ولا شبهة في انه يؤدي الى الظن بالمعنى الشامل
 للاعتقاد على ما تقدمت الاشارة اليه بواسطة الاعتقاد والظن أحد الامرين فصيح انه يؤدي
 بواسطة الاعتقاد الى أحد الامرين وهذه عبارته والفاسد فانه يؤدي الى ما ذكر بواسطة
 اعتقاد أو ظن اه فقوله الى ما ذكر أي الى العلم والظن المذ كور في قول المتن الى علم أو ظن
 والتأدية الى أحد الامرين لا تستلزم التأدية الى كل منهما ويصدق على التأدية الى الظن
 التأدية الى العلم والظن أي الى أحدهما ومما يوضح ذلك ان قولهم الى علم أو ظن ليس المراد به
 إلا أحدهما بمعنى واحد منهما اذ لو كان المراد الى كل منهما لم يصدق التعريف على شيء مطلقا
 اذ ليس لتأدية يؤدي الى كل منهما اذ المؤدى الى الظن لا يؤدي الى العلم وبالعكس لتباين العلم
 والظن كما تؤدي اليهما وكان الشيخ جل ما في قوله ما ذكر على العموم وهو غير لازم لان المشار
 اليه بما ذكر أحد الامرين وتعليق الحكم بأحد الامرين لا يقتضي بوجه لكل منهما وبذلك
 يعلم انه دافع قول النكاح قوله فانه يؤدي الى ما ذكر كحج قطر باعتبار عموم ما اه فان قبل العموم
 هو ظاهر العبارة قلنا لو سلم فهو عام أريد به الخصوص بقريته الحالية هي ووضح انه لا يتصور
 حصول العلم بواسطة اعتقاد أو ظن فغاية ما يلزم التجاوز مع قرينة ولا اشكال عليه (قوله
 والادراك بلا حكم معه تصور) قال شيخنا العلامة بخرج به ادراك النسبة وطرفها أو ادراكها

بواسطة اعتقاد وظن كما
 تقدم بيانه في تعريف
 الدليل وان كان منهم من
 لا يستعمل التأدية الا فيما
 يؤدي بنفسه (والادراك)
 أي وصول النفس الى المعنى

مع الحكم وانه تصور في غير منعكس ويدخل الحكم نفسه بناء على ادراكه مع انه ليس
بتصور في غير مطرد اه (وأقول) كان ينبغي ان يبين أولاً ان هذه العبارة التي عبر بها المصنف
وقعت في كلام القوم وانهم تكلموا عليها ايراداً وجواباً للتلاية وهم انفراد المصنفين
واختصاصه بالادراك وانه لا جواب عنه وانه لم يستحضر ذلك أو لم يطلع عليه أو أحب ايهام
لزوم الادراك اما الاعتراض الأول فقد وقع في كلام جماعة منهم المولى التفاتاني فان العلامة
قطب الدين لما سرق في شرح الشبهة قول الشبهة اما تم ورفق من قولها العلم اما تصور
فقط بقوله أي تصور لا حكم معه أو رد عليه المولى التفاتاني انه يلزم عليه ان يكون التصور
المقيد بالحكم مثل مجرد تصور المحكوم عليه اوبه في القضية خارجاً عن القسمة ضرورة
انه ليس بتصديق ولا تصور لا حكم معه وان يكون المجموع الذي اعتبرناه مركباً من تصور
المحكوم عليه والحكم مع قطع النظر عن تصور المحكوم به تصديقاً ضرورياً فانه تصور معه حكم
اه وأجاب بعضهم فقال يمكن ان يجاب عنه بان المراد من التصور الذي لا حكم معه تصور
لا يكون حصوله مع الحكم معينة زمانية فقد دخل التصور المقيد بالحكم في قسم التصور
ولا يكون خارجاً عن التقسيم المذكور لان كل واحد من تصور المحكوم عليه وتصديق المقدم
على الحكم في الحصول وان كان مقارناً له في الزمن الثاني اه وهذا الجواب مأخوذ من شرح
المطالع وذلك لانه لما قال صاحب المطالع العلم اما تصور ان كان ادراكاً كاسانياً ما تصديق ان
كان مع الحكم بنفي أو إثبات فسرر العلامة القطب في شرحه بقوله أي العلم اما ادراك يحصل
مع الحكم أو ادراك لا يحصل معه فان كان ادراكاً يحصل مع الحكم فهو والتصديق والا فهو
التصور ونم قال وهما ايرادان أحدهما ان هذا التوجيه لا يكاد يتم لان التصديق ان كان نفس
الحكم لا يصدق عليه انه ادراك يحصل مع الحكم وان كان هو المجموع المركب من التصورات
الثلاثة والحكم وكذلك لان الحكم حينئذ يكون سابقاً عليه فلا يكون معه وجوابه ان المصنف
اختار ان التصديق مجموع الادراكات الاربعة ولما كان الحكم جزءاً آخر للتصديق فغاية
حصول الحكم يحصل التصديق فيكون ادراكاً يحصل مع الحكم معينة زمانية وتقدم الحكم
عليه بالذات لا ينافي ذلك اه فتبدأ اشارتي ان المراد بالادراك الذي لا حكم معه الذي هو معنى
التصور هو الادراك الذي لا يحصل مع الحكم معينة زمانية وقال السيد في حاشيته جل المعية
على الزمانية لانها تقادير منها عند الاطلاق والمراد هو المعية دائماً فلا يرد ان ادراكاً أحدهما
الطرفين أو النسبية قد يحصل مع الحكم دفعة فكانه قبل العلم اما ادراكاً يكون حصوله دائماً
مع الحكم أو لا يكون كذلك فلا إشكال اه ولا يخفى في ان الادراك الذي يكون حصوله دائماً
مع الحكم ليس الا المجموع المركب من التصورات الثلاثة والحكم كما أفصح به بعضهم وان
الادراك الذي لا يكون حصوله دائماً مع الحكم يشمل أيضاً تصور المحكوم عليه اوبه أو النسبة
مع الحكم وتصورتين منها كذلك وعلى هذا معنى قوله والادراك بلا حكم معه الادراك الذي
لا يتقارن الحكم دائماً بحسب الزمان فيندفع عنه ما أورده الشيخ وغيره وكان الشارح أراد
سلك هذا الجواب فزاد لفظه إشارة الى ان المعنى ما ذكرناه يقرر تنقيحاً بقوله وبحكم
أي مع المعنى المتقدم في كلام السيد (فان قيل) لا دليل على ايراد ذلك المعنى من عبارة المصنف

فلا يتناقض الجواب المذكور فيها (قلت) المصنفون اعتادوا المسامحة بأمثال ذلك والاكتفاء
بمجرد صلاحية عباراتهم لجلالها على المراد وكفالة شاهد على ذلك ما تقدم عن القطب والسيد
فانظر الى الاول مع جلالاته وكون شرحه ومشرحه في ذلك الفن المبني على غاية التحقيق
والدقيق والمضابطة في أهر التعريف كيف عذره المتز على وجه يقبله مع انهم ظاهرو
خلافه جوا بيا يحل الاشكال وقول الثاني والمراد المعية دائما الى ان قال فلا اشكال بحمد ذلك
دليلا قاطعا على ما قلنا من الاعتناء المذكور وتامل قول المطالع اعلم ان تصور ان كان ادراكا
ساذجا تجده مطابقا لعبارة المصنف في المعنى فان حاصلها ان التصور هو الادراك الساذج أي
الذي لا حكم معه وهذا معنى قول المصنف والادراك بلا حكم تصور مع ذلك فقد أجاب عن
اشكاله شارحه ذلك الامام بما علمه مما يجري في عبارة المصنف كما بين (فان قلت) لا يفيد
ما ذكرنا شيئا مع كون شارحه وذهبه بعد ذلك ما مشى عليه وقال السيد قبل ذلك ان مقصود
الشارح جعل عبارة المتأخرين أي كصاحب المطالع على ما تضمنه من المذهبين وبوجه مما
يمكن تأييده ثم يظله (قلت) بل هو مفيد لانه انما رد عليه من جهة أخرى تتعلق بالتصديق
لا تتعلق لها بما ذكرناه كما هو معلوم للواقف على كلامه المتأمل فيه ولولا الاطلاعة بينا ذلك واما
الاعتراض الثاني فبناء على انه لا يمكن التزام كون الحكم من قسم التصور على هذا المذهب
الذي ذهب اليه المصنف وهو ممنوع ولهذا ذكر العلامة القطب في شرح المطالع ان الحكم
لا بد ان يكون تصورا عنده أي عند صاحب المطالع فانه أورد عليه انه يلزم على محضاره
في التصديق اكتساب القول الشارح من الجهة وعلى ذلك بقوله لان الحكم لا بد ان يكون
تصورا عند صاحب المطالع واكتسابه من الجهة ووجه السيد قوله لا بد ان يكون تصورا عنده
يقوله لان الحكم ادرالك كما عرفت وليس عنده تصديق فاقول لا بد ان يكون تصور اذجا
والا لم ينحصر الادراك فيما ذكره من القسمين انما يفعل المحذور لزوم اكتساب التصور من
الجهة لا يجوز كون الحكم تصورا فيجوز ان يلتزم المصنف كونه من قسم التصور فيندفع عنه هذا
الاعتراض واما ورود الاعتراض عليه بانه يلزم اكتساب التصور من الجهة كما يلزم اكتساب
الجهة من القول الشارح فهذا شيء آخر غير ما اعترض به الشيخ وادعى نفس الامام في هذا
المذهب الذي تابعه المصنف وغيره عليه والكلام عليه مسبوغ في محله ولوسلم فعل المصنف
أراد بالادراك الذي بلا حكم التصور الذي لا يتناول الحكم بناء على ان المتبادر من تقييد
الادراك بكونه بلا حكم الادراك الذي لا يكون حكما ومن الادراك المقسم الى ما لا يكون بلا
حكم والى ما يكون بحكم مطلق التصور لانه القابل لان يكون مع الحكم ثمة وبدونه أخرى
بخلاف الحكم فانه لا يتصور مقارنته للحكم اذ المقارن لا بد ان يكون غير المقارن لان المقارنة
لكونهما نسبة تقتضي تغير المنتسبين لكن برده حيثذا الاعتراض من وجه آخر وهو لزوم عدم
انحصار الادراك في القسمين فليتأمل (قوله بتمامه) مناسب للمعنى الادراك لغة اذهب بلوغ
غاية الشيء ومنتهاه ومنه الدرك والاسفل فانه شيخنا العلامة (قوله اما وصول النفس
الى المعنى لا بتمامه فيسمى شعورا) اعترضه الكوراني حيث قال فالتصور هو ادراك الشيء سواء
كان بكنهه أو بوجهه ما وما قبل ان وصول النفس الى المعنى ان لم يكن بتمامه يسمى شعورا

بتمامه من نسبة أو غيرها
(بلا حكم) معه من ايقاع
النسبة أو انتزاعها
(تصور) ويسمى علما
أيضا كما علم مما تقدم
اما وصول النفس الى
المعنى لا بتمامه فيسمى
شعورا (وبحكم) يعني

لا يوافق كلام المنطقيين والمصنف ما شئ على اصطلاحهم اهـ (وأقول) اما أولا فلا نسلم عدم موافقة ذلك كلام المنطقيين والشراح نقية ناقل لما قاله فلا يرد ثقله بمجرد الدعوى فان اراد انه لا يوافق كلام جميعهم فلا أثر لذلك اذ يكفي في صحة ما قاله موافقة البعض واما ثانيا فسلمنا انه لا يوافق كلام المنطقيين لكن ذلك لا يضر قوله والمصنف ما شئ على اصطلاحهم قلنا ان أردت انه ما شئ على اصطلاحهم في كل من الادراك وتقسيمه الى القسمين فهو ممنوع وما دليلك على ذلك اوفي الثاني فقط فلم وحيث نسطل اعتراضك لكن ما المراد بتمام المعنى هنا وكلام الكوراني السابق يقتضي انه الكنه فليحذر (قوله والادراك للنسبة وطرفها الخ) قال شيخنا العلامة ينسب به الى ان ظاهر المتن والادراك بحكم فيرد عليه ان ادراك النسبة واحد طرفها أو اثنين منها مع الحكم يصدق عليه التعريف وانه ليس بتصديق فلا ينعكس فقد رد دفع ذلك ما ذكره وهذا التقدير ان سلم لا يتناول الا التصورات الثلاثة المحصورة بالحكم لاهذه التصورات والحكم كاهو مراده فلا يصدق على شئ من التصديق على رأى أحد اهـ (وأقول) قد انضج بما بيناه ان تضافي الكلام على التصورات بمعنى قول المصنف وبحكم والادراك بحكم والبناء للمعنى والمعنى والادراك المقارن دائما في الحصول للحكم تصديق وان الادراك المقارن دائما في الحصول للحكم لا يصدق الا على مجموع الامور الاربعة وهى التصورات الثلاثة والحكم وهذا مراد الشارح بقوله بمعنى والادراك للنسبة وطرفها مع الحكم أى مجموع هذه الاربعة لا مجموع الثلاثة فقط بشرط مقارنة الحكم وان جعل العبارة على ذلك صحيح لا مانع منه وان مثل العلامة القطب ارتكبه في عبارة المطالع وغيره فاندفع ما أشار اليه من المنع بقوله ان سلم واندفع قوله لا يتناول الا التصورات الثلاثة المحصورة بالحكم وقوله لاهذه التصورات والحكم وقوله فلا يصدق على شئ من التصديق على رأى أحد اذ قد انضج ان هذا المعنى الذى بيناه لا يتناول الا مجموع التصورات الثلاثة والحكم وهذا هو رأى الامام ومراد المصنف على انما و سلمنا انه لا يتناول الا التصورات الثلاثة المحصورة بالحكم من معنا قوله فلا يصدق على شئ من التصديق على رأى أحد فقد طال العلامة التطبيق في رسالته في تحقيق معنى التصور والتصديق مانصه وفسر التصديق بأمر أو احدها بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء ثم قال وثانيها بانه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة والحكم وهو مذهب الامام رحمه الله وثالثها بانه عبارة عن تصور معكم فيكون التصور بشرط الحكم تصديقا وهو مذهب صاحب المطالع وغيره ويمكن ان يكون مراده مذهب الامام اهـ فانظر هذا العلامة كيف عده هذا الثالث مذهبنا لثنا ونسب به الى صاحب المطالع وغيره غاية الامر انه يجوز ان يكون مراده صاحب المطالع مذهب الامام وان كان خلاف ظاهر عبارته ولهذا اجل عبارته في شرحه على مذهب الامام وحيث نقض هذا الاعتراض على هذا التقدير لمواز شئت هذا المذهب الثالث واختيار المستقل فيكون ما اقتضاه ظاهر عبارته صافا على سائر افراد التصديق على رأى أصحاب هذا المذهب الثالث ومن المشهور ان الاعتراض لا يصح ايراده بمجرد الاحتمال بخلاف الجواب وبالجمله فالمصنف غير منفرد بهذه العبارة بل هي عبارة كثيرين من أهل المنطق فيهم اقبل عليهم أولهم كان لهم اسوة فيه وانما قال العلامة فيما سبق

والادراك للنسبة وطرفها
مع الحكم المسمى بوق
بالادراك لذلك (تصديق)
كادراك الانسان والكاتب
وكون الكاتب ناظرا
للانسان وايضا ان
الكاتب ثابت للانسان
أو انتزاع ذلك أى نفسه
في التصديق بان الانسان
كاتب أو انه ليس بكاتب

ونسب الحكماء لانه نازع في تلك الرسالة في انه عندهم نفس الحكم وان ظنه المتأخرون ونسبوه اليهم (قوله الصادقين في الجملة) تبينه على ان في تسمية الادراك المخصوص بالتصديق مناسبة لصدق متعاقبه في الجملة وهذا معنى صحيح لا غبار عليه ولا مانع منه فان اراد شيخنا العلامة بقوله هنا في آخر كلامه ولا مدخل في التصديق للصدق الاعتراض عليه في ذلك كان مفعولاً لم يدع الشارح المدخلة بل المناسبة ولا اشكال عليه (قوله وقيل الحكم ادراك) قال شيخنا العلامة يقتضي ان تفسيره بما قدمه من الايقاع والانتزاع مبني على انه فعل من افعال النفس الصادرة عنها وليس كذلك بل التفسير بذلك صالح لما ذكرناه لانه الادراك المذكور ولهذا ترى كثيرا من ذهب اليه عرفه بما سبق وأشار كنهه عليه الشارح الى ان هذه الالفاظ عبارات اه (وأقول) مقابلة قول الشارح وقيل الحكم ادراك لما قبله بحسب الظاهر فان الظاهر بما قبله انه فعل بل نسب كونه فعلا للمتأخرين ومنهم الامام المذهب في التصديق الى ما ذكره المصنف فان العلامة القطب قال في شرح الشمسية ما فيه وعند متأخري المتطهين ان الحكم أي ايقاع النسبة وانتزاعها فعل من افعال النفس فلا يكون ادراكا اه وقال بعضهم ان ادراك المتأخرين الامام وأتباعه فان الحكم عندهم هو الفعل اه وقال العلامة الدواني الظاهر ان المصنف يعني صاحب الشمسية تبع الامام في تركيب التصديق وكون الحكم فعلا من افعال النفس اه وحيث كان ظاهرا عبارات المذكورة انه فعل وجزم مثل العلامة القطب بنسبة انه فعل الى المتأخرين وفسرهم بعضهم بالامام وأتباعه وجل مثل الدواني على مذهبهم في تركيب التصديق وكون الحكم فعلا كلام صاحب الشمسية فلا محذور بوجهه على الشارح في التعويل على ذلك في تقرير كلام المصنف الجاري على طريقة الامام وأتباعه ثم مقابلته بذلك القول وصلوحيمة التفسير المذكور لجملة على الادراك لا ينافي ذلك اذا صلاحية لاحد المعنيين لا تنافي الظهور في المعنى الآخر ونسبته اليهم خصوصاً مع جزم الائمة بنسبته اليهم وذلك كاف في التعويل عليه ومقابلته بالقول الآخر كما هو جلي بفهم الشيخ بقوله وايضا كذلك لا محالة بعد ما سمعته ولا حمل عليه الايجاب الاعتراض واما قوله واما هذا ترى كثيرا من ذهب اليه الخ فلا يرد لان هؤلاء الكثيرين علم ذهابه الى القول الثاني الذي هو التحقيق فتأمل (قوله قال بعضهم وهو التحقيق) قال شيخنا العلامة (أقول) كون الجحكم هو الادراك يستلزم استحالة حكم النفس بغير مدركها فلا يكون في الكذب عدا حكم فلا يكون قسمان الخ وهو ظاهر البطلان اه (وأقول) هذا الكلام من العجائب الغرائب اما أولا فلا نقر بغير قوله فلا يكون في الكذب عدا حكم في غاية السقوط لانه ان اراد انه لا يكون فيه حكم بالخبر به فجزم هذا لا يتفرع عليه انتفاء كونه قسمان من الخبر بل وان يكون فيه حكم ينقض الخبر به مثلاً وغاية الامر انه كلام كاذب وهو من اقسام الخبر وان اراد انه لا يكون فيه حكم مطلقا فترجع هذا على ما قبله في غاية السقوط اذ لا يلزم من استحالة حكم النفس بغير مدركها انتفاء الحكم عن الكذب عدا على الاطلاق بل من لازم تعدد الكذب في الاخبار وجود حكم مخالف هنالك فان ادعى ان شرط الخبر وجود حكم بالخبر به فهو ممنوع لادليل عليه بل الدليل عليه واما ثانيا فلا نقر بغير قوله فلا يكون قسمان من الخبر على ما قبله في غاية السقوط أيضا لان الخبر لا يتوقف تحقيقه على تحقق الحكم بل يسل كلام

الصادقين في الجملة وقيل الحكم ادراك ان التسمية واقعة أو ليست بواقعة قال بعضهم وهو التحقيق والانتزاع ونحوهما كالايجاب والسلب عبارات تم كثيرا ما يطلق التصديق على الحكم وحده كما قيل ان سمى ذلك على القولين في معنى الحكم ومن هذا الاطلاق قول المصنف كغيره (وجازمه) أي جازم التصديق بمعنى الحكم اذ هو المنتسب الى جازم وغيره أي الحكم الجازم

الشالفة فانه خبر كما صرح به في المطول في بحث الصدق والكذب في كلام طويل من جملة ما نصه
 لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا وكاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور
 كما صرح به ارباب المعقول لانه يقول لا حكم ولا تصديق للشالفة يعني انه لا يدرك وقوع النسبة
 او لا وقوعها وانه لم يحكم بشئ من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة التجريبية وقال زيد
 في الدار مع الشك فكل كلامه خبر لا محالة بل اذا قيل ان زيد ليس في الدار فكل كلامه خبر
 وهذا ظاهر اهـ (قوله الذي لا يقبل التغير) غير غيره بدل ذلك بالثابت ومنهم السعد ثم فسر
 الثابت بما هو معنى قول الشارح الذي لا يقبل التغير فقال في شرح الشمسية وأراد باليقين
 الا والى الجازم المطابق للثابت الذي لا يمكن للحاكم به أن يحكم بخلافه اهـ فانه اذا لم يمكن
 للحاكم به أن يحكم بخلافه فهو لا يقبل التغير كما هو ظاهر وفسر حقيقه قول التهذيب اليقينية
 بقوله أي المقدمات المفيدة للتصديقات بخارعة المطابقة للواقع الثابتة لاستنادها الى موجب
 من ضرورة وبرهان اهـ ثم اردت انه ان ارد بالثبوت عدم الزوال على ما قيل فبعبارة قد
 يسهل زوال التقليد أيضا وان ارد به عدم الزوال أصلا على ما هو المشهور فعبارة ان العقلاء
 كثيرا ما يعتقدون خلاف معتقد هم الاقل مع ان الحق هو الاعتقاد السابق وانما وقعوا
 في ذلك لغرض الوهم للعقل في بعض مقدمات الدليل قال بل نقول بآزلة في الضروريات
 أيضا كما وقع للاطباء خلاف في أمر جنة الادوية المعروفة بالتجربة اهـ وكتب في حاشية المقام
 بحمل ان يقال المراد بالثبوت ان يكون مأخوذا من ضرورة وبرهان وقولهم لاستنادها بمنزلة
 التفسير والاولى ما قيل ان المراد انه لا يزول بتشكيك المشكك اهـ ويمكن حمل قول الشارح
 بان كان واجب الخ على التفسير لعدم قبول التغير (قوله من حسن أو عقل أو عادة) شرح ذلك
 شيئا العلامة بما يتعين الوقوف عليه وأطلق في الحسن في قول الشارح من حسن ويسمى
 الحكم الحاصل منه حكما لكاهنات فان كان الحسن من الحواس الظاهرة سميت بحسبات
 كالحكم بان الشمس مضيئة وان كان من الحواس الباطنة سميت بحسب انيات كالحكم بان لنا
 جوعا وغضبا اهـ وعقد العقل بقوله أي وعده وقيد العادة بقوله من غير اقتضاء عقلي وقال
 امم لا يستقل بالاجاب الحكم بل لا يتمعها من انضمام الحسن اليها في ذلك الايجاب ثم قال اذا
 ظهر لك ما قلنا فقد انجلي لك ان قول الشارح من حسن أو عقل أو عادة متفصلة تحقيقا لاماكنة
 خلوة فقط كما قيل اهـ وهذا القيل الذي أشار اليه ذكره شيخ الاسلام فقال قوله من حسن أو عقل
 أو عادة مانعة خلوة لا يشككون الموجب من كمال حسن وعقل كالتواتر أو من حسن وعادة
 كالحكم بان الجبل حجر من شاهده اهـ وكان وجه انجلاء ما ذكره من قوله شيئا كما يفهم بقاءه
 ان الثلاثة المذكورة على الوجه الذي قوره لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها لان ظاهر ما قوره
 في الحسن انه يستقل بالموجبة وقد صرح الاصفهاني في شرح الحصول باستقلال الحسن
 في الحسبات وهو صريح قول القطب في شرح الشمسية وان كان الحاكم هو الحسن فهي
 المتعادات فان كان من الحواس الظاهرة سميت بحسبات كالحكم بان الشمس مضيئة الى ان
 قال وان كان من كمال حسن والعقل الخ لكن في شرح الشمسية للمولى التفاتنا في ثم ان
 الاحكام الحسبية كلها جرمية فان الحسن لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار

(الذي لا يقبل التغير)
 بان كان لوجب من حسن
 أو عقل

حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علته
وبهذا يظهر ان الحكم بالمشاهدات مركب من الحس والعقل لاحس مجرد كما توهمه الشارح
يعني القطب اه وقد قيد العقل بكونه وحده وصرح في العادة باشتراط ان لا يكون معها
اقتضاء عقلي وبانه لا بد منها من الحس وحاصله ان الموجب بمجموع العادة والحس وحده
لا يمكن الاجتماع لان العقل يقيد انفراده عن غيره لا يجتمع مع غيره من حس أو عادة ومجموع
العادة والحس الذي يحتاج الى انضمامها اليها لا يجتمع مع الحس الذي هو القسم الاول لانه
حس مخصوص مستقل بالموجبية ولا يخفى ان ذلك لا يرد العقل المذكور لانه على ظاهر كلام
الشارح الذي لا يستدعي عقل ولا نقل لانه أطلق كـل واحد من الثلاثة ولا يخفى في ان
مطلقاتها يجتمع بعضها مع بعض وتفسرها بما ذكره الشيخ مع مخالفتها الظاهر بما لا حاجة اليه
فليتأمل (قوله أو عادة) يرد عليه ان العلوم العادية تحتل النقيض لجواز خرق العادة كان
يتقلب الجرد بها فهي قابلة للتغير وجوابه ان احتمالها للنقيض يعني انه لو فرض وقوع نقيض
المعلوم كان بصيرا الجرد بها لم يلزم منه محال لذاته لا بمعنى انه يحمل الحكم بالنقيض في الحال كما
في الظن أو في المال كما في الجهل المركب والتقليد ومقتضوه ضعف الادراك اما لعدم الجزم
أو لعدم المطابقة ولعدم استناده الى موجب والموجب لقبول التغير هو الاحتمال الثاني دون
الاول كذا يتوخذ الايراد والجواب بما أوردنا في المواقف وشرحه على تعريف العلم بانه صفة
توجب تغيير الخ (قوله فيكون مطابقا للواقع) فيه أمران الاول ان ذكر هذا اشارة الى أن
حكمة تقسيم المصنف الاعتقاد الى مطابق وغيره دون العلم ان العلم لا يكون الامتثال والمطابق
قال شيخنا العلامة فيه نظردقيق لان المطابق للواقع وغيره انما هو الحكم بمعنى النسبة التامة
التي هي مدلول الكلام وهي ثبوت المحمول للموضوع لا الحكم بمعنى الايقاع أو الانتزاع اذا
كان فعلا لا ادراكا اذ ليس في الواقع شيء يخالفه نارة وواقعة أخرى بل هو ثابت في الواقع
لموصوفه دائما صحيحا كان أم لا اه (واقول) قد حور شيخنا الشريف في شرح القوائد معنى
المطابقة على أحسن وجه وأحكمه فقال مانصه اعلم ان كل أمرين بينهما في حد ذاتهما مع
قطع النظر عن اعتبار معتبر مالة اما بالثبوت أو بالاتضاء ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين
وسنبين معصداقه والخبر دال وضعا على ضرورة ذهنية على وجه الادعاء تحكي تلك الحال
الواقعية وتبينها والحكاية تدل على المحكي دلالة غير قطعية فان الخبر يدل عليه أيضا ويجوز
تخلفه عن كلامه لوليه ثم ان كان الطرفان على ما حكى ويقه من تلك الصورة المعبرة بالايقاع
أو الانتزاع فبالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعة في الكيفية موافقة للحكاية
للمحكي فهما ثبوتيان أو سلبيان وان لم يكونا كذلك فهي مخالفة للحالة في الكيفية فالصدق
مطابقة الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع لما في الواقع في الكيفية والكذب مخالفتها اياه فيها
ولك ان تقول الحالة المحكية المعبرة بالوقوع واللا وقوع من حيث انها مدركة مفهومة من اللفظ
ان طابقت في الكيفية ما في الواقع لذاته مع قطع النظر عن كونها مدركة فصدق والافكذب
والغاير الاعتباري كاف في المطابقة وبه اعترف المحقق في الاصول الا أن فيه تكلفا فظهر
صحة جعل الحكم على الايقاع والوقوع اه ومنه تعلم ان المشهور عندهم اعتبار المطابقة

أو عادة فيكون مطابقا
للواقع

بين الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وبين النسبة الواقعة وأن تلك المطابقة معناها توافقهما
في كونهما ثبوتيين أو سلبيين وهذا المعنى متحقق سواء جعلنا الحكم فعلاً أو ادراكاً كما هو
بدیهی وانه ليس معناها اتحاد ذاتهما للاستحالة ذلك ضرورة ثبوتيهما وأن جعل الحكم المطابق
على الوقوع واللا وقوع انما يصح بتكلف أي لاتحاد المتطابقين ذاتياً واختلافهما بمجرد
الاختلاف بخلاف ذلك على الأول فانهم ما متغيران حقيقة لتباينهما كما هو حق المتطابقين ومن
هنا يظهر انه لا دقة في نظر الشيخ وكيف لا ومبناه على ما لا صحة له الا بالتكلف وليست شعري ماذا
تجمل الشيخ فيما أقامه قوله اذا كان فعلاً لا ادراكاً اذ ليس في الواقع شيء يخالفه تارة ويوافق
أخرى من ان الحكم اذا كان فعلاً لم يكن في الواقع شيء يخالفه تارة ويوافقه أخرى حتى يتأني
وصفه بالمطابقة فانه ان أراد بذلك الشيء المنقضي عن الواقع حكماً آخر هو فعل فنفيه مسلم لكن
ذلك لا يمنع اعتبار المطابقة بينه وبين النسبة الواقعية ثبوتاً أو سلباً تارة وعدم المطابقة بينهما
أخرى فان الحكم وان كان فعلاً اذا نسب للنسبة الواقعية طابق تارة وخالف أخرى من غير
حاجة الى وجود حكم آخر واقعي تعتبر المطابقة معه وان أراد بذلك الشيء ما يشمل النسبة
الواقعية فنفيه باطل قطعاً لثبوت النسبة الواقعية قطعاً وصحة اعتبار المطابقة وعدمها بينهما
وبين الحكم وان كان فعلاً وكأنه توهم ان الحكم اذا كان فعلاً لا يتصور طابقته الحكم فلي
في الواقع بطابقته تارة ويخالفه أخرى مع انتفاء ذلك عن الواقع وهو توهم فاسد كما لا يخفى ومن
ان الحكم اذا كان ادراكاً كان في الواقع ما يخالفه تارة ويوافقه أخرى فانه ان أراد بما
في الواقع حكماً ادراكياً آخر حتى يكون التطابق بين الحكمين الادراكيين فهو غلط واضح
اذ ليس في الواقع حكم آخر يكون المطابقة بالنسبة اليه اذ الحكم سواء كان فعلاً أو ادراكاً
ليس الا ما صدر عن الحاكم ومع قطع النظر عنه لا حكم في الواقع قطعاً وان أراد بما في الواقع
النسبة الواقعية فهو اعتراف بصحة وصف الحكم بمعنى الادراك بأنه مطابق فيسطل الحصر
في قوله لان المطابق للواقع وغيره انما هو الحكم بمعنى النسبة التامة الا ان يجعل حصراً اضافياً
فليأمل (قوله علم) قال شيخنا العلامة اطلاق العلم على الايقاع والانتزاع الذي هو فعل
لا ادراك كما مضى عليه الشارح لا يعرف لاحد فيما أعلم ثم العلم الالهائي كعلم الملائكة والانبيا
يتشابه تعريف المتقدمين زيادة الشارح أي قوله بأن كان لموجب فتركه أصوب ثم كل علم قابل
للتغير أي الزوال بزيادة كالزوم والقفلة فان لم يزد في التعريف قولنا بالتشكيك لم يصدف على
علم أصلاً (وأقول) اما قوله اطلاق العلم الخ فجوابه أن لا يمنع الحزم بان الشارح مضى عليه
لأنه يجوز اقرباً أنه لم يرد بقوله وقيل القريض بل مجرد الحكاية وانه مرتضى التحقيق
الذي نقله عن بعضهم وانه أشار به الى ان القول بأنه فعل ظاهري مبني على المسامحة وحينئذ
فلا إشكال وتلياً يمنع ان ذلك لا يعرف لاحد وكيف لا وهو لازم لما ذهب اليه المتأخرون من
ان الحكم فعل كما تقدم ايضاً فرياً مع كون المشهور أن معنى التصديق الذي هو أحد
قسمي العلم نفس الحكم اذ يلزم من ذلك اطلاق العلم على ما ذكر وأي مانع من اطلاق العلم على
فعل القلب خصوصاً وليس هو كالافعال الظاهرة بل ذلك لازم على غير المشهور أيضاً لان الحكم
جزء التصديق الذي هو أحد قسمي العلم وأما قوله ثم العلم الالهائي الخ فجوابه اما أولاً بأن قول

(علم) كالتصديق أي
الحكم بان زيدا متحرك
من شاهده متحرك كأوان
العالم حادث أو ان الجبل
يجر

الشارح بان كان لوجب ليس زيادة في الحد وانما هو بيان لسبب عدم قبول التغير ويجوز أن
 يكون المراد بيان سببه الغالب فان الغالب استناد عدم القبول لاحد الامور الثلاثة ويسهل
 حمل قوله بان كان الخ على بيان السبب الغالب ويؤيده ان عادته كالرافعي والنووي استعمال
 بان بمعنى كان للتقريب واما ثانيا فيجب ان زيادة الشارح المذكورة وهي غير مختصة به بل هي
 مذكورة في كلامهم لا تتناول الانبياء والملائكة كما يستفاد من كلام الاصفهاني في شرح
 المحصول فان الامام في المحصول لما اعتبر في العلم ان يكون الحكم لوجب وحصر الموجب
 في الحسني والعقلي والمركب منهما اعترضه القرافي بان هذا الجدي يطل بامور احدى الوجدانيات
 فانها ليست من الحسيات لان من فقد حواسه وجد في نفسه انه ولذته وليست من العقليات
 لان البهائم التي لا عقول لها تتجذعها وعطشها وثانيها اذا خلق الله سبحانه علما ضروريا
 في بعض مخلوقاته اما بطريق الكشف فيما عاده يقع للاولياء او لامن هذا القليل كما يخلق
 في نفس جبريل علما ضروريا بانه تعالى طلب منه الرسالة الخاصة لبعض الانبياء فان الموجب
 هو القدوة الالهية فقط وهي غير الثلاثة الخ اه فاشا والاصفهان في الجواب الاول بقوله
 ويقرب من هذا أي العلم المستفاد من الحواس الخمس الوجدانيات لانه احساس باهر باطن
 وذلك كعلم الانسان بلذته وشهوته ونفرتة اه وقد صرح القطب وغيره بشمول الحسيات
 للمدركات بالحواس الباطنة وهي الوجدانيات والى جواب الثاني بقوله واما ما يخلق الله تعالى
 من العلوم بطريق المكاشفات أي متلا فرما يخلق لهم الحدود الوسطى أو فضايا مرتبة من غير
 طلب بل بمجرد التصفية والتوجيه الى كعبة القدس اه ويؤيده قول المواقف وشرحه جوابا
 عن منع أن معرفة الله الواجبة بالاجماع لا تتم الا بالنظر بل قد تحصل المعرفة بالالهام أو بالتعليم
 كما يقول به الملاحدة أو التصفية كما يقول به الصوفية مانعه قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة
 النظر الى ان قال والالهام على تقدير شروته لا يامن صاحبه أنه من الله فيكون حقا أو من غيره
 فيكون باطلا لا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره اه فيكون الموجب في الالهاميات
 العقل لانها حينئذ قضايا قياسات مائة كافي الاربعة روي ولا يخفى حصول الجواب بقوله فرما
 الخ وان كان على سبيل الاحتمال لان مائة النقص لا بد ان تكون معلومة ولا يكفي فيها مجرد
 الاحتمال فظهر اندفاع الاعتراض على الشارح بالوجدانيات وبالالهاميات * واعلم ان الامام
 جعل جنس العلم حكم الذهن فاعترضه القرافي بانه يقتضي اختصاص العلم بالحكم العقول
 وتصديقاتها مع ان العلم القديم ليس كذلك قال بل العقل يمكن ان يقال انه ليس خاصا
 للملائكة وان كانوا من سادات العلماء لان العقل سجية خاصة تنشأ عن الامزجة البشرية الخ
 اه ويجاب عن الاول بان الكلام في العلم الحادث وعن الثاني بمنع أن الملائكة لا عقل لهم ولا
 ينصرف تفسير العقل بما ذكره ثم رأيت في شرح المواقف صرح بان للملائكة عقلا حيث قال
 استدلالا على شي ذكره الرابع الانسان مركب تركيبا بين الملك الذي له عقل بلا شهوة الخ اه وفي
 حاشية الكمال شرح العقائد الاشكال في اثبات العقل للملائكة ثم قال واما الحواس
 فظواهر الاحاديث تدل على اثباتها للملائكة اه * واما قوله ثم كل علم قابل للتفسير أي الزوال بما
 يضاده الخ فجوابه من وجهين الاول ما علم مما تقدم عن السعد من ان المراد بقبول التغير ان يمكن

لما كره أن يحكم بخلافه لا مطلق إمكان الزوال أو عن سببه من أن المراد به أن لا يكون
 مقتدا الموجب أو أن يزول بتشكيك المشكك لا مطلق إمكان الزوال وعلى هذا فلا يتوجه
 الإشكال بأنه قد يعرض التبيين فيزول المعلوم والثاني أن المراد قبول التغير حقيقة وحكما
 والعلم مع نحو النوم والعقل في حكم الثابت كالإيمان مع ذلك فلا يغير حكما فليست وفي شرحه
 للمقاسد واعتراض على اعتبار الثبات في اليقين بأنه أن أريد به عسر الزوال وربما يكون
 اعتقاد المقلد كذلك وأن أريد به امتناع الزوال فاليقين من النظريات قديدها الذي عن بعض
 مبادئه فيشكل فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب أنه أن أريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل
 عند العقل فإمكان طريان التذكير حيث شذ منوع وأن أريد الزوال بحيث يقتصر إلى تحصيل
 واكتساب فلا يقين حينئذ بالحكم النظري ونحن إنما نحكم بامتناع الشك في اليقين مادام
 يقينا أنه وفيه دلالة على جواز زوال اليقين بزوال بعض مبادئه وإذا علمت جميع ذلك ظهر لك
 اندفاع جميع ما أورده الشيخ (قوله كاعتقاد المقلدان الضعيف مندوب) قال شيخنا العلامة
 في جمعهم التقليد يفيد المقتد الاعتقاد والدليل يفيد المجتهد الظن الذي هو أضعف من الاعتقاد
 إشكال لا يفتي وجهه اه (وأقول) لا إشكال والفرق في غاية الظهور وذلك لأن المقلد خال من
 المزاجات بخلاف المجتهد لأنه ينظر في الأدلة التي تعارض وتتراحم عنده فغاية ما يتم له ترجيح
 أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فإنه لا يشغل له بالمزاحم فلا يزال يأنس بعتقده فلا يزال
 يقوى اعتقاده ومن ثم قال في الأحكام بعد أن بسط مضرة الجدل ففسد عقيدة أهل الصلاح
 والتي من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين فترى اعتقاد العاصي في الثبات كالطود
 الشاخ لا تتحرك الدواهي والصواعق وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل
 لخط عرض في الهواء تنفضه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا انتهى (قوله بأن كان معه احتمال
 نقيض المحكوم به) قال شيخنا العلامة مقتضاه أن الظن معه احتمال النقيض بالفعل ثم نقل
 عن المختصر وشرحه للعضد ما حاصله أنه لا يشترط في الظن خطو والنقيض بالبال لكن ينبغي
 أن يكون بحيث لو أخطر نقيضه بالبال بخوزه وأن ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء
 اه (وأقول) أما أولا فبالت شعري هل يعتقد الشيخ اطلاع الشارح على ما في المختصر
 وشرحه للعضد أو عدم اطلاعه عليه فإن كان الأول فكان الواجب سعيه في بيان نكته مخالفة
 الشارح التي زعمها لأن يقتصر على بيان المخالفة فإنه بعد اطلاعه على ما في المختصر وشرحه
 لا يجتازهما الاقتصار قوي كما لا يخفى على عاقل وإن كان الثاني فهو من العظام حيث ينسب
 هذا الإمام المتفق على جلالته إلى عدم اطلاعه على ما في المختصر وشرحه مع احتياجه
 في شرح هذا الكتاب إلى ملاحظتهما في كل قليل وكثير لغاية التعلق بينهما وبينهما كما هو معلوم
 كما أن من العظام أن يهتد اطلاعه عليهما ومخالفتهما سدى ولا حول ولا قوة الا بالله وأما
 ثانيا فلا نسلم أن مقتضاه ما ذكر لأن الاحتمال يشمل ما بالقوة وبعبارة أخرى يشمل ما هو محسب
 نفس الامر والحاصل أن المراد بالاحتمال بالنسبة للظن أعم مما بالفعل وما بالقوة ونقول أعم
 مما يحسب الظاهر وما يحسب نفس الامر وبالنسبة للشك والوهم ما بالفعل ولعل هذا هو الحامل
 لشارح على هذه العبارة ثم رأيت السيد في حاشية العضد قال مانعه المذكور في عبارة القوم

(و) التصديق أي الحكم
 الجازم (القابل) للتغير
 بأن لم يكن لموجب طابق
 الواقع أولا إذ يتغير الأول
 بالتشكيك والثاني به
 أو بالاطلاع على ما في نفس
 الامر (اعتقاد) وهو
 اعتقاد (صحيح) ان طابق
 الواقع كاعتقاد المقلدان
 الضعيف مندوب (فاسدان
 لم يطابق) أي الواقع
 كاعتقاد الفلاسفة أن
 العالم قديم (و) التصديق
 أي الحكم (غير الجازم)
 بأن كان معه احتمال
 نقيض المحكوم به من
 وقوع النسبة أو لا وقوعها

ان الظن هو الحكم باحد التقيضين مع تجويز الاخر ويتبادر منه انه مركب من اعتقادين
 فأشار به بنى ابن الحاجب الى انه بسيط وان خطور التقيض الاخر لا يجب ان يكون بالفعل
 واعلم من ادهم هو هذا التكن الضمير به اولى اه ومنه يظهر ان تعبير الشارح موافق لما عجز به
 القوم وانه يجوز ان يكون مرادهم ما ذكره ابن الحاجب وحينئذ فلا غبار على الشارح لانه
 قرر كلام القوم على ظاهره مع امكان حمل كلامه ككلامهم على ما قاله ابن الحاجب مع ان تعبيره
 اقرب الى الحمل المذكور كما لا يخفى والحامل له على موافقتهم في التعبير الاحتياط على عادته
 لاحتمال انهم ارادوا ما هو ظاهر عباراتهم ولهذا ترى السيد ان هذا مرادهم ولم يقطع به فهذا
 الاحتياط من محاسن الشارح فقول الشيخ وان ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء ان
 اراد بحسب الظاهر فهو مخالف لكلام القوم ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص الشارح
 بالمخالفة وكان الشيخ لم يطلع على كلام القوم لاقصاره غالباً على العصد وحاشيته للسعد فظن
 انفراد الشارح بذلك ولا يخفى ان مخالفة القوم انما تغود بالاشكال على المخالفاتهم لاعلمهم
 وان اراد تعين المخالفة وامتناع الموافقة فهو مرادهم من غير امتراء (قول له رجحان المحكوم به
 على تقيضه) قال شيخنا العلامة اعلم ان المحكوم به وتقيضه لا رجحان لواحد منهما على الاخر
 بالنظر الى ذاته لما سبق من ان احدهما في الممكن ليس اولى به من الاخر فان اريد به هذا فقد
 ظهر بطلانه وان اريد به الرجحان من حيث الدليل فرجحان الدليل انما يقيد بربحان الحكم
 لا المحكوم به فلو قال اماراج لربحان دليله كان صواباً اه (وأقول) اما الشق الاول من ترتيبه
 فن البدعي عدم ارادته واما الشق الثاني منه فاصل ما ذكره فبسته منع انصاف احد طرفي
 الممكن بالربحان وهذا من المجائب بل من المصائب فان انصافه بذلك واطباق الائمة على
 التخصيص عليه أشهر من الشمس بل اطبقوا على توقف وقوعه على رجحانه فن عنده أدنى
 ارتباط في ذلك فليطالع بحث الامكان من كتب الكلام وبحث الحسن والقبح العقليين من
 نحو التوضيح لصدر الشريعة والتاويج عليه ليعلم انه لا منشأ لوقوع الشيخ في هذا الزعم بعد
 محبة الاعتراض الاجزءة تقليد مبادرة نظره منع عدم مرجعية كلام الائمة وهذا امر مشكل
 يورث عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع ولولا خوف الاطالة مع سهولة مرجعية كلام
 الائمة لا كنا من نقل عباراتهم المصترحة بذلك لتطمئن قلوب الضعفة المرباهين لكن لا بأس
 بذكر بعض النكت اية في تقييده طالب الحق قال في شرح المقام من خواص المصنف ان
 يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وأنه لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح قال واجله وورع على ان هذا
 الحكم ضروري ثم قال واما ما ذهب اليه الكثر من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون
 سائر الاوقات من غير مرجح ونقص أفعال المتكافئين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها
 ما يقتضي ذلك وأن قدرة القادر قد تعاقب بالفعل أو الترتيب من غير مرجح فليس من ترجيح الممكن بلا
 مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه ثم قال القائلون
 بان الحكم بامتناع الترجيح بلا مرجح كسبي استدلاله بوجهين ثم قال الثاني ان الممكن مالم
 يترجح لم يوجد وفي شرح المواضع فان الممكن ما يتساوى طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى
 ذاته ومعنى كونه أي كون الامكان الذي هو ذاته التساوي محو بالمكن الى السبب أنه لا يرجح

(ظن ووجه وثقل لانه)
 أي غير الجازم (امارج)
 لرجحان المحكوم به على
 تقيضه فالظن (أو مرجح)
 لمرجوحية المحكوم به
 لتقيضه فالوجه

أحد طرفيه على الآخر إلا الأمر مغاير للممكن يرجح أحدهما على الآخر ثم قال لا بد للممكن قبل
 الوجود أن يترجح طرفه ووجوده على عدمه بحيث يجب المسامحة وذلك الترخيص الخ وفي الطوالع
 لأن الممكن لما استوى إليه طرفا ما أي الوجود والعدم امتنع ووجوده لا يرجح أي يرجح وجوده
 على عدمه اه أفينقي مع هذه النصوص أدنى ارتداد لعاقلي في انضمام أحد طرفي الممكن
 بالرجحان (فان قلت) هذا كله خارج عن محل النزاع لانه يتعلق بطرفي الممكن أي وجوده وعدمه
 وما نحن فيه ليس من هذا القبيل (قلت) بل هو من ذلك لان المحكوم به أمر ممكن يقصد وجوده
 للمحكوم عليه فيتوقف وجوده على ترجح وجوده على عدم وجوده مثلا الذب أي الطلب
 طلبا غير جائز أمر ممكن فيتوقف وجوده على ترجح وجوده على عدمه بل ترجح الحكم بالعدم
 تابع لترجح المحكوم به بالدليل بل ان لم يتم عند المستدل رجحان المحكوم به لم يمكن الحكم به بل
 لا يصور مع عدم رجحان المحكوم به عند المستدل على عدمه منه حكم به وكيف يتصور الحكم
 بثبوت الشيء مع اعتقاد عدم ترجحه على عدمه ولعمري الله ان ذلك في غاية الظهور وان منازعة
 الشيخ في ذلك لا مثقالها الا عدم ايمان التامل بل لو سلم أنه ليس منه كان مردودا لانه اذا توقف
 الوجود على الترجح فليست ثبوت عليه وحينئذ فيجوز الشك الثاني من زديده قوله في رجحان
 الدليل انما يقدر رجحان الحكم لا المحكوم به قلنا هذا الحصر غير صحيح لانه متقدم من معقول
 أو مستقول بل رجحان الدليل يقدر رجحان المحكوم به أيضا كما صرح به نصوص الاثمة بل
 لا يقول بقضيه أيضا بل رجحان الحكم تابع لرجحان المحكوم به وعلى هذا فإدخال عليه قوله فلو
 قال الخ من أن ما قاله الشارح غير ضوابط ليس بصواب اذ قد بان ان ما قاله الشارح لا مبرر
 في انه ضوابط دون التصويب عليه (قوله فهو بخلاف ما قبله حكمان) قال شيخنا العلامة فيه
 بحث بيانه ان قوله مساوي بكسر الواو يستلزم ما اورد فيفتحها وأن ذلك بسيط هو أحدهما
 على البديل وقوله فهو حكمان صريح في ان الشك مركب منهما معا فالعبارتان متساويتان
 فكيف يكون مدلول أحدهما لازما لمدلول الاخرى اه (وأقول) لم يرد الشارح ان مدلول
 أحدهما لازما لمدلول الاخرى بحسب ما تصدق به مطلقا بل بحسب المراد منها فأشار الى ان
 المراد بالاولى هو المراد بالتانية وان المراد بالمساوي في قول المصنف أو مساوي مجموع الطرفين
 أعني الحكمين غير الجائزين المتعلقين بالنقيضين كما أشار الى ذلك بقوله مساواة المحكوم به من
 كل من النقيضين على البديل لا تخرفان فيه إشارة الى ارادتهما معا وقوله على البديل لا ينافي
 ذلك لانه قيد للمساواة لا لارادة حتى يكون المراد أحدهما فقط فقوله فهو بخلاف ما قبله حكمان
 تفريع على ما قبله باعتبار المراد منه والتفريع كما يكون على الصريح يكون على المراد للتنبية به
 على ارادته فهو قرينة عليها على انه يجوز أن لا تكون القاء للتفريع بل لتعليل ما أشار اليه من
 ان المراد مجموع الطرفين كما يجوز أن يكون لجزء العطف وحينئذ فلا اشكال مطلقا فان ادعى
 ان التفريع لا يكون الا على الصريح فعليه البيان الصريح الصحيح (قوله اعتقاد ان يتقاوم
 سيمهما) قال شيخنا العلامة قد علمت ان الاعتقاد يطلق عند المنطقيين وغيرهم على مطلق
 الادراك من الممكن - في عبارة الأمام والغزالي على ذلك فلا يصح الاستتماد به على ان

(أو مساوي) مساواة المحكوم
 به من كل من النقيضين على
 البديل لا تخرفان فيه
 بخلاف ما قبله حكمان كما قال
 امام الحرمين والغزالي
 وغيرهما الشك اعتقاد ان
 يتقاوم سيمهما وقيل ليس
 الوهم والشك من التصديق
 اذ الوهم ملاحظة الطرف
 المرجوح والشك التردد
 في الوقوع واللا وقوع
 قال بعضهم وهو التحقيق
 فما أريد مما تقدم من ان
 العقل يحكم بالرجوح
 أو المساوي عنده

الشك حكان على ان الاعتقاد في كل منهما لو اراد به معناه المتقدم في المتن لم يصح جعل الشك
قسما للاعتقاد لما فيه من جعل القسم قسما اه (واقول) اما قوله في الممكن الخ فوابه ان
الجل المذكور خلاف الظاهر لان المتبادر من عبارة الاصول في تقرير الاصول ارادة ما هو
مصطلح الاصول وهذا كاف في صحة الاستشهاد اذ لا يشترط فيه القطع على ان ارادة مطلق
الادراك من الاعتقاد خلاف المتبادر حتى عند المنطقيين وغيرهم. واما قوله على ان الاعتقاد
الخ فوابه انه لا ضرورة بالمصنف ولا الشارح الى تلك الارادة اذ لم يذكر ما يتوقف عليها
ولا ما يقتضيها ومع ذلك فلا يستشهد بصح لان عبارة المذكورين افادت ان الشك حكان غاية
الامر انهم عبروا عن الحكمين بالاعتقادين والمصنف والشارح لم يعبرا بذلك ولو عبرا به لم يلزمهما
جعل القسم قسما لان الاعتقاد حقيقة من أقسام غير الجازم والاعتقاد المتقدم في المتن من
أقسام الجازم فغاية ما يلزم أن الاعتقاد غير الجازم قسم للاعتقاد الجازم لكونه من أقسام ما هو
قسم لما الاعتقاد الجازم من أقسامه وانما يلزم جعل القسم قسما لو اراد بالاعتقاد هنا معناه
المتقدم في المتن مع أنه لا يصح ارادته لعدم الجزم هنا مع اعتبار الجزم هناك وهذا كله في غاية
الظهور والمناهل (قوله ممنوع على هذا) قال شيخنا العلامة هذا المنع حق لاشك فيه اذا الحكم
هو ادراك أن النسبة واقعة أولا واقعة وهذا الادراك منتف في الشك والوهم قطعا والحق
أحق أن يتبع اه (واقول) فيه أمران الاول انه ان اراد ان الادراك الجازم منتف في الشك
والوهم فسلم ولا يفيد لان المصنف لم يحكم بان فهمما حكما جازما بل حكما غير جازم وان اراد ان
الادراك مطلقا منتف فمنوع بل فهمما ادراك غير جازم والمقسم عند المصنف وغيره عن سلك
هذا المسلك هو الحكم بمعنى مطلق الادراك جازما أولا بتساع أو اصطلاح لهم فلا اشكال
والثاني ان الاعتقاد في شرح المصنف قال مانصه فان قيل قول المصنف أي الامام الفخران
لم يكن جازما قاله قد بين الطرفين ان كان على السوية فهو الشك والافعال راجح ظن والمرجوح
وهم فيه اشكال وبيان ان مورد التقسيم هو حكم الذهن بنسبة أمر الى آخر فوجب ان يكون
مستركا بين الاقسام كلها واللام يصح التقسيم وحكم الذهن بنسبة أمر الى آخر غير موجود
في الشك والوهم ضرورة ان الشك غير حكيم وكذا الواهم بل الشك والوهم يناهض الحكم بالشي
قلنا لا تلزم ان مورد التقسيم غير مشترك بين الوهم والشك بل الواهم حكيم وكذا الشك وبيان
أن الظان حكيم فليزمن منه وجود الوهم وحكمه بالطرف الآخر حكما مرجوحا واما الشك فله
حكان مقسوبا وبيان بمعنى أنه حكيم يجوز وقوع هذا التقيض بدلا عن التقيض الآخر وبالعكس
اه ومنه يظهر مقصود هؤلاء الأئمة من الحكم في الشك والوهم وأنهم لم يريدوا به ما هو المشهور
المتبادر والافهم أجل من ان يريدوا ما لا يتحقق له فهمما وحينئذ فلا اشكال ولا احتياج الى
ما عرض به من أن الحق أحق ان يتبع اذ لم يصدر عنهم ما يوجب ذلك وحاشاهم والله منه (قوله
بقريئة السياق) قال شيخنا العلامة هي قوله في الاستدلال الآتي ومنها تصورا الخ وقوله
في جوابه بل يكفي الخ (أقول) لا ينبغي ضعف هذا لان ذلك ليس في كلام المصنف مع ان المقصود
الاستدلال من كلامه على مراده فالوجه الصواب ما بينه التكامل وغيره (قوله ضروري) قال
شيخنا العلامة يجوز اطلاق الضروري على العلم وعلى متعلقه كقولنا العلم بالوجود ضروري

ممنوع على هذا (والعلم) أي
القسم المسمى بالعلم من
حيث تصوره بحقيقته
بقريئة السياق (قال
الامام) الرازي في المحصول
(ضروري) أي يحصل

وقولنا الوجود ضروري واطلاقه في المتن على العلم أي القسم المذكور من الاطلاق الثاني
دون الاول والاقوال والعلم بالعلم ضروري الخ (وأقول) قوله من الاطلاق الثاني دون الاول
هذا غلط قطعاً عن قول الشارح من حيث تصوّره بحقيقة لانه بقيد أن المراد أن تصوّر
حقيقة العلم ضروري فرجع الحال الى أن العلم بالعلم ضروري لان تصوّر الشيء علمه فتصوّر العلم
علم بالعلم فتصوّر الاطلاق الخ مبني على هذه العقلة فانه قال ذلك تقديرًا قنامله (قوله بمجرد
التفات النفس اليه) قال شيخنا العلامة يعني بعد تصوّر الطرفين وهذا هو المسمى من
الضروريات بالاوليات وبالبدهييات وهو أخص الضروريات المعروفة بما لا يتوقف على نظر
واستدلال فتصوّر بعد ذلك من غير نظر واكتساب لا فائدة فيه اذ هو أعم بعداً من اه (وأقول)
قوله لا فائدة فيه ممنوع قطعاً بل فائدة جلية وهو بيان المراد هنا بالضروري الذي هو محل
التزاع وأنه الضروري بالمعنى الاعم فافهمه واجب من هذا الاعتراض (فان قلت) فكان
يكفي الاتصاف على العبارة الثانية (قلت) لعله أشار الى ان الثانية هي من ادمن يعبر بالاولى
(قوله بجميع أجزائه) قال شيخ الاسلام أي وهي ادراك النسبة وطرفها مع الحكم على
ما جرى عليه المصنف بالادام واذا ركبت القضية فيما ذكره قلت على باني موجوداً وملتزم
أولاً معلوم لي بالضرورة فتصوّر وهو أي العلم بانه موجود الخ علم تصديق خاص متعلق بمعلوم
خاص هو وجوده والتداهة أو تأله اه (وأقول) اعلم ان ههنا قضية هي قولنا مثلاً أنا عالم
باني موجود فالعلم واقع فيها محمولاً وهو علم تصديق متعلق بقضية هي أنا موجود ثم ان القضية
الاولى أعني أنا عالم الخ متعلق بالتصديق المعبر عنه بلفظ علم في قوله لان علم كل أحد فالصدق
به بالنسبة لهذا التصديق هو النسبة في القضية المذكورة فان أراد بقوله واذا ركبت
القضية القضية التي هي متعلق هنا التصديق فتصوّر قوله قلت على باني موجود الخ ممنوع
والصواب ان يقال قلت أنا عالم باني موجود أو يقال قلت على باني موجود حاصل وان أراد به
مضمون ذلك التصديق المتعلق بتلك القضية فالتصديق ليس قضية ولا يقال فيه انه قضية بل
القضية متعلّقه ثم رأيت القرافي في شرح المحصول ذكر ما يعين ما قلته حيث قال وكونه يعلم انه
عالم بهذه الامور تصديق فيه تصوّر أن أحدهما موضوع القضية وهو زيد نفسه والثاني محمول
القضية وهو كونه عالم بهذه الامور الخ اه واما قوله هو وجوده الخ فالجواب فيه ان يقال هو انه
موجود أي النسبة في هذه القضية والافعال الوجود ونحو مفردات والمفرد لا يكون علمه تصديقاً
فتأمل (قوله ثم قال في المحصول هو حكم الذهن الخ) فيه أمور * الاول ان الحكماء أورد
ما حاصله ان هذه ليست عبارة المحصول لكنها تؤخذ من تقسيم ذكره فتعبيره يقال توسع (قلت)
وشرح الرضي يجوز ان تصرف في الحكاية في لفظ المحكي عنه * والثاني انه لما نقل في المواضع
تعريف المحصول المذكور قال ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصوّر قال في شرحه لعدم
اندراجه في الاعتقاد اه * والثالث انه أورد على هذا المحصول المذكور ان قوله لموجب ان أراد
به لموجب صحيح فتصوّر مطابق مستدرك لان الذي لموجب صحيح لا يكون الامطابقاً وأعم من
الصحيح كان غير مانع لدخول الاعتقاد الخازم المطابق لموجب فاسد مع أنه ليس علماً وأوجب
باختصار الاول والقيس لا يجب أن يكون للاعتراض بل قد يكون لتحقيق المناهضة * والرابع انه

بمجرد التفات النفس اليه
من غير نظر واكتساب
لان علم كل أحد حتى من
لا يتأني منه النظر كالبه
والصناد بان عالم بانه
موجود أو امتدأ وامتالم
ضروري بجميع أجزائه
ومنه تصوّر العلم بانه موجود
أو امتدأ وامتالم بالحقيقة
وهو علم تصديق خاص
فيكون تصوّر مطلق العلم
التصديق بالحقيقة
ضرورياً وهو المدعى
وأوجب بأننا لنسلم انه
بمعين أن يكون من أجزاء
ذلك تصوّر العلم المذكور
بالحقيقة بل يكفي تصوّره
بوجه فيكون الضروري
تصوّر مطلق العلم التصديق
بالوجه لا بالحقيقة الذي
هو محل التزاع (ثم قال)
في المحصول أيضاً (هو)
أي العلم (بحكم الذهن
الخازم المطابق لموجب)
وقد تقدم شرح ذلك

خرج بقوله في هذا الحد حكيم الذهن نحو الشك والوهم بناء على أنه لا يحكم فيه ما ويقوله الجائز
الظن ويقوله المطابق الاعتقاد التقليدي الغير المطابق ويقوله لموجب التقليد المطابق (قوله
في عدم مع قوله أنه ضروري) فيه أمران الأول قال شيخ الاسلام أي عنده (وأقول) يرد عليه أن
هذا التقيد لا ينبغي لأن المساق للاعتراض على الامام يتنافى كلامه حيث حقه الضروري مع
أن الضروري لا يجب فاللائق الاطلاق والاجمال ليتوجه الاعتراض والا فاذكر أن
ضروريته انما هي عنده لم يتوجه ذلك أو لم يتوجهه * والثاني أن الشارح أشار بهذا
الكلام الى بيان مقصود المصنف من قوله قال الامام ضروري ثم قال الخ وهو الاعتراض
على الامام يتنافى كلامه حيث جمع بين دعوى ضروريته وحده لان حقه يتنافى أنه ضروري
لان الضروري لا يجب ثم أجاب عن التناهي بقوله الاتي وصنيع الامام لا يخالف الخ مع تأييد
جوابه بكلام الامام في كتاب آخر ولا يخفى حسن ذلك ودقته ولما لم يعرف الكوراني مقصود
المصنف الذي هو عين ما أشار اليه الشارح لعدم المماثلة بين الكتاب ومقاصده مع استنباط
الاختراف عليه أقول كلام الامام ذاك أول بل يرد كذلك تجبه الاسماع وتفرغ عنه الطباع ثم وقع
في تبيح البهتان وتكلم في حق الشارح المحقق بما لا يصدر عن عاقل ولا يخفى بطلانه وأنه من
أقبح الاقتراء على فاضل فقال مانعه وقال الامام تارة ضروري فلا يجد ويترك وتارة عرفه بانه
الحكم الجائز المطابق لموجهه أي لو كان كسيرا كذا كان يعرف والتبس هذا على بعض الناس
فقال فعدم مع قوله أنه ضروري لكن بعد حده فثم هنا للترتيب الذي لا المعنوي فتأمل اه
ثم قال ثم قول المصنف وقيل ضروري لا يجد فيه حرازة لانه يشعر بان الامام مع أنه قائل بانه
ضروري يجوز وتجديده وقد عرفت انه ليس كذلك اه (قوله بناء على قول غيره من الجمهور)
أو وشيخ الاسلام انه لا يتعين بناؤه على ذلك لجواز بناؤه على ان المقصود بجده لفائدة العبارة
عنه ويجاب بان اقتصار الشارح على الاول دلالة كلام المصنف عليه مع ان الثاني مفهوم عما
ذكره بعد (قوله مع سلامة حقه عما ورد على حدودهم الكثيرة) فدير عليه ان ما أورده
في المواقف عليه بعد أن نقل عنه التجديد بانه اعتقاد جائز مطابق لموجب ام ضرورة أو دليل
من انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجيه في الاعتقاد وبين السيد أن هذا لا يرد على بعض
التعارييف الذي نقله في المواقف عن بعض المعتزلة وأورد عليه أيضا ان حكم الذهن يخرج
التصور ويجاب بأن المراد عن مجموع ما أورده على حدودهم الكثيرة أو لا يعتبر عموم ما في عما
ورد (قوله وعندى ان تصوره بديهي أي ضروري) قال شيخنا العلامة فيه أنه تفسير للاخص
بالاعم الخ (وأقول) هذا من التغيير في الوجوه الحسن لانه بين ذلك التفسير محل النزاع وهو
المعنى اعم فذلك التفسير من ضروريات البيان فكيف يورد عليه أنه تفسير للاخص بالاعم فان
قل فها لاقتصر على الثاني كما اقتصر عليه في المواقف (قلت) أشار الى أنه مراد من عبر بالاول
فتأمل (قوله لفائدة العبارة عنه) أقول قد يشوهم منه انحصار مجوزه في ذلك وليس مما اذا فقد
ذكر كونه وجوها كثيرة منها ما أشار اليه المولى الدواني ان البديهي ما لا يحتاج الى نظر
لما لا يمكن حصوله منه فلم لا يجوز أن يحصل بديهي خفي من نظر مجرد أو رسم فله طريقان يحتاج
المعلم أحدهما لتعليمها وما ذكره المصنف في الفوائد ان ذلك ليس تعريفا حقيقيا يراد به

تفخه مع قوله أنه ضروري
لكن بعد حده فثم هنا
للترتيب الذي لا المعنوي
(وقيل) هو (ضروري
فلا يجد) اذ لفائدة في حقه
الضروري لمصلحة من
غير حده وصنيع الامام
لا يخالف هذا وان كان
سياق المصنف بخلافه لانه
حده أو لا بناء على قول
غيره من الجمهور انه نظري
مع سلامة حقه عما ورد
على حدودهم الكثيرة ثم
قال انه ضروري اختيارا
دل على ذلك قوة في المصنف
اختلافه في حقه العلم
وعندى أن تصوره بديهي
أي ضروري نعم قد يصح
الضروري لفائدة العبارة
عنه (وقال امام الحرمين)
هو نظري

تحصيل مجهول مثلا يلزم ما ذكر بل هو تنبيه برأيه الاتفاقات الى ما علم ليصدق بانه المراد بلفظ
الخبر فيكون تعريفا لفظيا لا ينافي البدهة (قوله عسر) قال شيخنا العلامة نسب ابن الحاجب
هذا القول للامام واصطلاحه كغيره ان الامام اذا أطلق فالمراد به الرازي اه وفيه نظر يعرف
باستقراء كلام ابن الحاجب (قوله فالراي الخ) قال شيخنا الشهاب الذي فهمه شيخنا الاسلام
العراقي وزكريا ان هذا كلام المؤلف وهم ما تابعوا في ذلك للزكشي وهو محتمل لكن قول
الشارح الا في قال الخ صريح أو كالمصريح في ان ذلك من تنمة كلام امام الحرمين اه (قوله
كما أفصح به الغزالي تابعه) ويحيز عن غيره المتبسر به من أقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق
ثابت استبعد ذلك في المواقف بانه ان أفاد تميز الماهية العلم عما عداها صلح معروفا وحدها اذ
لا معنى بتحديد هاسوي تعريفا والال يحصل به معرفة لماهية العلم لان حصل المعرفة بشئ لا بد
ان يحدد غيره لا امتناع معرفة بدونه وورده السيد فقال واعلم ان الغزالي صرح
في المستفي بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والقول الذي بين فان ذلك متعسر
في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر في الادوات كانت الخفية الخ قال
اعني السيد فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق
لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به اه وفي قول الشارح فليس هذا حقيقة عندهما
اشارة الى هذا الرد فامله (قوله ثم قال المحققون لا يتفاوت) أي سواء قلنا باتحاد العلم عند
تعدد المعلوم أو بتعدد حيزه كما يستفاد من اطلاق المصنف ومن قول الكمال وعلى كل من
القوانين فملطقت العلم جزئيات الخ ثم قوله ولا تفاوت في هذه الجزئيات من حيث الجزم ثم قوله
في آخر القولة التي ذكرها ثم التفاوت على هذا بقوله الغفلة الى قوله وهذا هو المراد بان النفس
الخ تقول الشارح الا في بناء على اتحاد العلم متعلق بقوله وانما التفاوت الخ دون ما قبله ويدل
عليه قوله لا يقال يتفاوت العلم عاذا كره ولم يقل لا يقال يتفاوت العلم في الجزم ولا فيما ذكره
فامل ~~كن~~ قول الكمال انما يتفاوت بكثرة المتعلقات ان أراد على القولين كما سبق من
العبارة نافي قوله بعد ذلك وقوله وعلى هذا أي قول الاشعري الخ اذا ما علم انه على القول الاول
لا يتفاوت العلم بحسب المتعلقات وان أراد على القول الثاني فقط فصحيح لكن كان ينبغي له
التنبيه به فليست امل (قوله في جزئياته) اعلم ان الجزئيات اما بحسب المحال التي يقوم به العلم
كزبد وعمر وفا القاتم بزبد جزئي العلم والقائم بعمر وجزئي آخر واما بحسب المتعلقات كالعالم بشئ
والعلم بشئين فالاول جزئي للعلم والثاني جزئي آخر فان قلنا باتحاد العلم فالمراد الجزئيات باعتبار
المحال كعلم زيد وعمر ومثلا ولا يتنافى ارادتها باعتبار المحل الواحد كزبد اذا لا يكون له العلم
واحد ولا معنى لثنى التفاوت في العلم الواحد وان قلنا بتعدد فالمراد الجزئيات باعتبار المحال
كعلم زيد وعمر ومثلا وباعتبار المحل الواحد أيضا كعلم زيد به ذا الشيء وعلمه بذلك الشيء
الاخر ولا ينبغي ان تفسير العلم بالصورة الحاصلة من الشيء كما هو المنقول عن الحكماء لا يناسب
القول باتحاده لا اختلاف صور الاشياء فان فرض ان احدا من أصحاب هذا التفسير قال باتحاده
وجب تأويل تفسيره بنحو انه مبدا الصورة لا نفسها (قوله فليس بعضها وان كان ضروريا أقوى
في الجزم الخ) فان قلت من أين يستفاد من عبارة المصنف ان المراد التفاوت في الجزم (قلت)

(عسر) أي لا يحصل الا
بظن دقيق لخفاه (فالراي)
بسبب عسره من حيث ضرورة
بحقيقة (الامساك عن
تعريفه) المسبوق بذلك
التصور العسر صورا للنفس
عن مشقة الخوض في
العسر قال كما أفصح
به الغزالي تابعه ويحيز عن
غيره المتبسر به من أقسام
الاعتقاد بانه اعتقاد جازم
مطابق ثابت فليس هذا
حقيقته عندهما وظاهر
ما تقدم من منيع الامام
الرازي انه حقيقته عنده
(ثم قال المحققون لا يتفاوت)
العلم في جزئياته فليس
بعضها وان كان ضروريا
أقوى في الجزم من بعض
وان كان نظريا

من إطلاق التفاوت واستداده إلى ضمير العلم لأن التباين منه التفاوت في نفسه ولا معنى له
 إلا التفاوت في جزمه فتمامه (قوله وانما التفاوت بكثرة المتعلقات) قال شيخنا العلامة التفاوت
 بها في التحقيق انما هو في المتعلقات دون العلم اهـ (وأقول) لم يرد المصنف خلاف ذلك ولا دلت
 عبارته على خلافه (قوله بناء على اتحاد العلم) فان قلت من أين يستفاد ذلك (قلت) من المعنى
 فان استحالة تفاوت العلم بالمتعلقات أي المعلومات بان يتعلق جزئياً بجزء واحد جزئياً بآخر
 بأكثر من واحد مع فرض تعدد العلم وان كل معلوم له علم يخصه وان لا يتعلق شيء من جزئياته
 بأكثر من معلوم واحد في غاية الظهور (قوله والجهل انتفاء العلم بالمقصود) فان قلت ان أراد
 بالعلم ما قدمه في معناه وهو الحكم الجازم الذي لا يقبل التغير دخل في حد الجهل المذكور
 المطابق من الاعتقاد الجازم ومن الظن مع ان واحد منهم ليس بجهلاً كما هو ظاهر وان أراد به
 مطابق الادراك جازماً وغير جازم فادراك المقصود على خلاف هيئته ادراك له اذا ادراكه بعم
 المطابق وغيره ولهذا قسم المصنف فيما سبق الاعتقاد إلى مطابق وغير مطابق فكيف يتناول
 انتفاء العلم بالمقصود ادراك الشيء على خلاف هيئته الذي هو القسم الثاني للجهل قلت المراد
 الثاني ولا نسلم ان ادراك المقصود على خلاف هيئته ادراك له أي من حيث تلك الهيئة كما هو
 المراد فان من ادراكه قدم العالم انما يحكم عليه بالجهل من حيث تلك الصفة لا من حيث ذات
 العالم فانه غير جاهل به اذ هو انكم لان الادراك بعم المطابق وغيره قلنا هذا في الادراك مطلقاً دون
 الادراك المضاف لشيء معين وكذا انقسم المصنف الاعتقاد في الاعتقاد مطلقاً لا الاعتقاد
 المضاف لشيء معين هذا هو التحقيق فان وقع في عبارة أحد خلاف ذلك وجب حمله على المساحة
 كما لا شبهة في ذلك مع التامل الصحيح (فان قلت) هل يشمل العلم التصور الساذج حتى يكون
 انتفاء جهلاً بسيطاً (قلت) قول المواقف وشرحه ويقرب منه أي من الجهل البسيط السهو
 وكأنه جهل بسيط سببه عدم استنبات التصور أي العلم تصورياً كان أو قصدياً فانه اذا لم
 يتمكن التصور ولم يقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويؤول أخرى وينتبه به تصور آخر
 فيستبده احدهما بالآخر الخ اهـ مما يشعر بان السهو عن المعلوم التصور بالتصور الساذج
 قريب من الجهل البسيط شبيهة فلو لان انتفاء التصور الساذج جهلاً بسيطاً متأتياً ذلك
 التقريب والتشبيه لانه لو لم يكن انتفاء التصور الساذج جهلاً بسيطاً فلما فرق بين استنبات
 التصور وعدم استنباته فلا يتأتى ذلك التقريب والتشبيه فان قلت هل يتأتى الجهل المركب في
 التصور الساذج كالو تصور الانسان بانه حيوان صاهق مثلاً (قلت) الظاهر لا بناء على ان التصور
 لا يكون الامطابقا وعدم المطابقة في تصور الانسان بانه حيوان صاهق انما هي التصديق
 بان هذه الصورة للانسان لا في نفس تصور تلك الصورة وعلى هذا فالحكم على التصديق بناء
 على انه مركب كما مشى عليه المصنف بعدم المطابقة وبانه جهل ليس الا باعتبار جزئه الذي هو
 الحكم بخلاف تشبيه أجزائه لانها تصورات وهي لا يقع فيها خطأ كما تقرر وفي رسالة التحقيق
 التصور والتصديق للقطب الرازي نقلاً عن النصير الطوسي لا يقال التصور الساذج لا يمكن
 ان يعتبر فيه المطابقة والا فلم يكن ساذجاً لانه قول التصور ينقسم إلى حقيقي يقدمه العلم
 بوجود التصور ويشترط فيه ان يكون مطابقاً للوجود والا لكان تصوراً غير ذلك التصور

(وانما التفاوت) نعم (بكثرة
 المتعلقات) في بعضها دون
 بعض كما في العلم بثلاثة
 أشياء والعلم بشيئين بناء على
 اتحاد العلم مع تعدد المعلوم
 كما هو قول بعض الاشاعرة
 قياساً على علم الله تعالى
 والاشعري وكثير من
 المتأخرين على تعدد العلم
 بتعدد المعلوم فاهم لم يرد
 الشيء غير العلم بذلك الشيء
 وأجيب عن القياس بانه
 خال عن الجامع وعلى هذا
 لا يقال يتفاوت العلم بما
 ذكره وقال الاكثر من
 يتفاوت العلم في جزئياته اذ
 العلم مثلاً بان الواحد نصف
 الاثنين أقوى في الجزم
 من العلم بان العالم حادث
 وأجيب بان التفاوت في
 ذلك ونحوه ليس من حيث
 الجزم بل من حيث غيره
 كالفن النفس بأحد المعلومين
 دون الآخر (والجهل
 انتفاء العلم بالمقصود) أي
 ما من شأنه ان يقصد ليعلم
 بان لم يدركه أصلاً ويسمى
 الجهل البسيط

وهو جهل والى غير حقيق يتقدم على العلم بوجود التصور ولا وجوده وهو تصور بحسب الاسم
 اه (فان قلت) اذا حصل علم تصوري ساذجي بشي ولم يحصل علم تصديقي به أو حصل علم تصديقي به
 على خلاف ما هو به فهل يعدل بالابه جهلا بسيطا أو مركبا بالنسبة لعدم العلم التصديقي مع انه
 غير جاهل به بالنسبة للتصوري (قلت) الوجه انه بعد ذلك لا اختلاف متعلق العاين لان متعلق
 التصوري ذات الموضوع بنفسه أو وجهها متعلق التصديقي غير ذاته كسبوت وجودها وأقوله
 كذا ثم لقاتل ان يقول اطلاق العلم على مطلق الادراك اما من باب المجاز والاشتراك وكلاهما
 ممتنع في الحدود الامع قربة واضحة ولا قربة هذا الا ان نحو الاصوليين كثيرا ما يتساهلون في
 استعمال ذلك فليتامل (قوله) وأدرك على خلاف هيئته في الواقع) فبما أمور الاول انه يشغل
 ظن المجتهد بالاحكام من الامارات أي الغير المطابق وعلى هذا فالظاهر انه لا محذور في تسليم انه
 جهل مركب ولا ينافيه انه ظن يفضي الى العلم بموجب الامارة لان افضاء الى ذلك لا يمنع صدق
 الحديه ضرورة انه ادراك الشيء على خلاف هيئته وان ترتب عليه العلم بان هذا حكم الله في حقه
 ظاهرا لان الكلام بالنسبة للحكم في الواقع وبذلك يظهر قوة السؤال الاي أورده شيخنا
 العلامة هنا وهدف ما أورده في الجواب نعم تعبيرا للمواقف وغيره بقوله الجهل المركب عبارة عن
 اعتقاد جازم غير مطابق ومثله قول المحصول الجازم الغير المطابق فهو الجهل بل يخرج الظن
 اذا جزم فيه فلا يسمى جهلا وان لم يطابق وهو قضية ما في شرح المقاصد من قوله وقد يخص العلم
 باحدا قسم التصديق أعني اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والاثبات فيسمى غير
 الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وقوله وقد يراد بالظن ما ليس يتيقن قيم الظن الصرف
 والجهل المركب واعتقاد المقلد وقوله فالتصديق على ما ذكرنا يخص في العلم والجهل المركب
 والاعتقاد الصحيح والظن اه فان اطلاق مقابلة الظن للجهل في هذه المواضع يقتضي خروجه
 عنه وان لم يطابق امكن هذا الاستنباط قد يقتضي خروج التقليد مطلقا عن الجهل الا ان قول
 السيد عقبة قول المواقف الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق مانصه سواء كان
 مستقدا الى شبهة أو تقليدا اه صريح في انصاف التقليد بالجهل وفي شرح المواقف قال أي
 الآمدي والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاته ما فيكون ضد العلم وان لم يكن صفة اثبات
 وليس أي الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجمع كلاهما
 لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور
 في حالة النوم وأخوانه وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة اه * والثاني انه قد
 يقال الادراك أمر وجودي فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذي هو عديم ويمكن ان يجاب
 بان الشاوخ لم يصدح لانتفاء العلم على الادراك اذ قوله وأدرك ليس بآنا للانتفاء المذكور
 حتى يكون الانتفاء محولا عليه وانما قصد بيان سبب الانتفاء وما رزقه فيكون الجهل قسم
 الانتفاء الحاصل بسبب الادراك المذكور لا نفس الادراك المذكور وقد أورده شيخنا العلامة
 السؤال وأجاب بغير ما قلناه أخذنا من حاشية المطول للسيد في الكلام على النصيحة وما أخذ
 منه متعين هناك لجل نفس الخلوص على النصيحة فراجعته تعرفه * والثالث انه اذا كان المراد
 بالعلم في قوله انتفاء العلم بالمقصود مطلق الادراك فكيف يخرج عنه ادراك الشيء على خلاف

أرادرك على خلاف هيئته
 في الواقع ويسمى الجهل
 المركب

هيئته مع انه من جوته اطلاق الادراك وجوابه ان مطلق الادراك اذا اطلق تعليقه بشئ كان
 المفهوم منه لغة وعرفا الادراك المطابق بخلاف ما اذا قيد تعليقه كما في قولنا وادرك على
 خلاف هيئته فالعلم بالقصود لا يفيهم منه الا المطابق فلا يفيهم من انتفاءه الانتفاء المطابق فلذا
 صدق هذا الانتفاء مع الادراك الغير المطابق فمن اعتقد قدم العالم بصدق انه أدرك حال العالم على
 خلاف الواقع وانه أدرك قدم العالم على خلاف كيفيته لان كيفيته الانتفاء وقد أدرك ثبوته
 فليعلم (قوله لانه جهل المذكور بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل) أقول هذه العبارة هي عبارة
 القوم ولفظ شرح المقاصد مانصه وسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به اه
 نفسه بجزوفه ولا اشكال فيها بوجه كما هو جلي للماتل وذلك لان تسميته بالمركب غاية ما تقتضي
 تعدد الجهل فيه وقد ثبت بهذا التوجيه المطابق للحال تعدده لكن لما توهم الكوراني ان هذه
 ليست عبارة القوم حله انحرافه على التفسير في وجوه الحسان بما هو أشبه بشئ بالهذيان مع
 مسخه هذه العبارة عند حكايته وتحريره بها عن مواضعها فتعال قيل لانه من قول علي جهل
 لكونه جاهلا في الواقع وجاهلا بانه جاهل وهذا غير صحيح لان الجهل المركب هو اعتقاد ما ليس
 بواقع واقعا وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه لان الجهل بالجهل يصدق بانتفاء العلم بالشئ مع
 عدم الاعتقاد بشئ فتأمل بل الحق انه مركب لان انتفاء العلم حاصل في ذلك الجهل واعتقاده انه
 ليس بمختلف خلاف الواقع فهو جهل آخر اه ولا يخفى بان في تأمل فساد ما احتج به على ما قوله
 بقوله وهذا غير صحيح وذلك لان قوله في ذلك الاحتجاج وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه يقال
 عليه انما يكون عدم استلزامه اياه محذورا لذكر اثباته وبيان المراد به وليس كذلك وانما ذكر
 لبيان اشتقائه على تعدد الجهل فيه لتضح تسميته بالمركب وكأنه توهم ان المقصود بذكر اثباته
 وبيان المراد به وهذا غاية في فساد التصور مع ان هذا الاعتراض القاسد لو صح كان واردا على
 ما زعم انه الحق لان انتفاء العلم لا يستلزم الاعتقاد لصدقه بانتفاء العلم بالشئ مع عدم الاعتقاد
 بشئ وأما قوله واعتقاده انه ليس بمختلف الخ فلا يفيد شيئا لان اعتقاده ان علمه ليس بمختلف ليس
 لازما في الجهل المركب بل يكفي ان لا يعتقد انتفاءه وذلك حاصل اذا لم يعتقد شيئا من حصوله أو
 انتفاءه على ان هذه العبارة فاسدة لان المفهوم منها ان قوله خلاف الواقع خبر عن قوله واعتقاده
 لان اعتقاده ان علمه ليس بمختلف ليس خلاف الواقع بل موافق للواقع انما الخالف للواقع عدم
 انتفاء علمه فاجب كيف يتكلم بما لا يتصور ومعناه ولا حول ولا قوة الا بالله (قوله ما من شأنه ان
 يعلم) فيه أمران الاول ان في تفسير المعلوم ما من شأنه ان يعلم فانه تبين احداهما دفع اشكال
 تعلق قوله تصور بالمعلوم مع ان التصور هنا بمعنى العلم فيلزم ان التقدير علم بالمعلوم وهو محال لان
 المعلوم لا يعلم فاجاب بانه ليس المراد المعلوم بالفعل حتى يرد هذا الاشكال والناية تفصيل المعلوم
 بما من شأنه ان يعلم ليخرج نحو أسفل الارض والثاني قال شيخنا العلامة بينه وبين ما من شأنه
 ان يقصد ان يعلم عموم وخصوص من وجه فاما من شأنه ان يقصد ان يعلم وان لم يعلم لتعدداً أسباب علمه
 كذاته تعالى انتفاء العلم به جهل بسيط يصدق عليه الحد الاول وادراكه على خلاف ما هو به
 جهل مركب لا يصدق عليه الحد الثاني فلا يكون منه كسا اه (وأقول) حاصل ما أشار اليه
 أمران الاول ان ما من شأنه ان يقصد ان يعلم شئ ما يتعدى علمه كذاته ان الحق جل وعلا وان

لانه جهل المذكور بما في
 الواقع مع الجهل بانه جاهل
 به كاعتقاد الفلاسفة ان
 العالم قديم (وقيل) الجهل
 (تصوير المعلوم) أي ادراك
 ما من شأنه ان يعلم

اتقاء العلم بذلك جهل بسيط يصدق عليه الحد الاول وان ادراكه على خلاف ماهويه جهل
 مركب لا يصدق عليه الحد الثاني فلا يكون منعكسا والثاني ان مامن شانه ان يعلم ومامن شانه
 ان يتصوره ماعوم وخصه وص من وجه وبجواب اما عن الاول فيجتمع ان ما يتعذر علمه من شانه ان
 يتعذر بل طلب علم ما يتعذر علمه لا يتصور من عاقل واستحالة قصد حصول ما لا يمكن حصوله من
 واضح اليديهيان لا يقال قد ينظمه بمكافئة صدق لانا نقول هذا قصد فاسد لا اعتبار به والكلام
 في قصد صحيح أو نقول الكلام في قصد الشيء مع معرفة حاله وعلى هذا فيمكن ان يكون هذا
 كاسفل الارض حتى لا يعد اتقاء العلم به جهلا بسيطا ولا ادراكه على خلاف ماهويه جهلا
 مركبا واما عن الثاني فبانه لم يظهر من تقريره ان بينهما ٤ وما يخصه وما من وجه بل قد سبق منه
 الى القهيم ان الذي بينهما هو العموم والخصوص المطلق الا ان يريد انهما ما يجتمعان فيما يمكن علمه
 ويقصد ويتقرر الاول فيما يمكن علمه ولا يقصد والثاني فيما لا يمكن علمه وفيه نظر فليتأمل
 (قوله على خلاف هيئته في الواقع) قال شيخنا العلامة مخرج التصور ان الشيء على خلاف حقيقة
 في الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل مع انه جهل قطعا فلو قال على خلاف ماهويه
 لكن أشمل اه (وأقول) هو وجهه ويمكن تأويل الهيئة بما للشيء أي الامر الثابت للشيء أعم
 من صفته وذاته مجازا ويكتفي التغير الاعتباري في صحة نسبة حقيقة الشيء اليه لا يقال يلزم
 من اختلاف الحقيقة اختلاف الهيئة اذ لكل حقيقة هيئة ليست للحقيقة الاخرى فقوله على
 خلاف هيئته متناول لما كان على خلاف حقيقة لانا نقول هذا لا يفيد لان اختلاف الحقيقة
 وان استلزم اختلاف الهيئة لكن تصورا للشيء على خلاف حقيقة لا يستلزم تصوره على خلاف
 حقيقة اذ قد يباين اعتقاده بالنسبة للهيئة مع عدم مطابقتها بالنسبة للحقيقة نعم القطع الذي
 ادعاه الشيخ قد لا يقول به هذا القائل فان هذه أمور اصطلاحية ولم يعلم شمول اصطلاحه لما ذكره
 الشيخ ولعل هذا وجه سكوت الشارح عن التعرض لذلك ثم رأيت في منع الموانع ما صورته
 وأما سؤالك عن الفرق بين قولنا تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين على خلاف
 ماهويه فانه سؤال جيد يستحق أن يعتنى بجوابه ثم ذكر ما تلخصه ان الامام ان أراد خلاف
 ماهو ظاهر عبارته فليصوره لنا وان اراد ماهو ظاهر عبارته وهو ان المعلوم تصور ولكن على
 خلاف ماهو فهو متناقض لان تصور المعلوم يعطى وقوع تصوره وقولكم على خلاف ماهويه
 يعطى انه لم يقع تصوره وان اراد خلاف ماهو معلوم في نفسه على خلاف الواقع فذلك المعلوم
 في نفسه لم يتصور وانما تصوره كيفية وهذا هو المعنى بقولنا على خلاف هيئته اه (وأقول)
 يجب عن الامام بان مراد بالتصور الادراك التصديقي فالمعنى ادراك المعلوم أي مامن شانه
 ان يعلم أي التصديق المتعلق به على خلاف ماهويه أي الامر الذي هو متلبس به من حقيقة
 أو حاله بان يحكم باثبات ما ليس له منهم ما كان يحكم بان الانسان حيوان صاهل أو بان العالم قديم
 وحينئذ فعبارة الامام لا غبار عليها وهي أولى من عبارة المصنف لشمول ماهو الحقيقة وقصور
 الهيئة على الكيفية والصفة فتخرج الحقيقة الا ان يلزم المصنف ان النطاقها لا يسمى جهلا
 وفيه بعد (قوله والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكي في العقائد) عبارة تلك القصيدة
 وان أردت ان تتخذ الجهلا * من بعد حد العلم كان سهلا

(على خلاف هيئته) في
 الواقع فالجهل البسيط على
 الاول ليس جهلا على هذا
 والقولان مأخوذان من
 قصيدة ابن مكي في العقائد
 واستغنى بقوله اتقاء العلم
 عن التقييد في قول غيره
 عدم العلم

وهو انتفاء العلم بالقصود * فاحفظ فهذا أوجر الحدود
وقيل في تحديده ما ذكر * من بهد هذا والحدود تكثر
تصور المعاموم هذا حرفه * وحرفه الآخر يأتي وصفه
مستوعبا على خلاف طبيعته * فافهم فهذا القديم تيمنه ٨١

(قوله عما من شأنه العلم) قال شيخنا العلامة المقام من دون ما الآن وصفه بهدم العلم قربه إلى
غير العاقل ٨١ (وأقول) وأيضا فإطلاق أيضا على العاقل وإن كان قليلا ولعل وجهه إشار
ما نقل اجتماع من مع حرف الجرامائل لها في حرفه ولا ينبغي عليك أن الشارح ناقل لهذه
العبارة عن غيره (قوله لاخراج الجاد والبهمة عن الانصاف بالجهل) أقول كما يخرج الجاد
والبهمة بقوله انتفاء العلم يخرج التام والعاقل ونحوهما كما قال في شرح المواقف عن
الآمدى وليس أي الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجمع
كل منهم ما لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لأنه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك
غير متصور في حالة النوم وأخوانه وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة ٨١
ومقتضاها سلب الادراك عن نحو التام والعاقل وهو المرضي عندهم قال المضد في بحث المشتق
قالوا لم يصح اطلاق المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح ومن لثام وغافل لثام - ما غير
مباشري له وانه باطل للاجماع على ان المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلة ويجرى
عليه أحكام المؤمنين وهو نائم أو غافل الجواب انه مجاز لا امتناع كافر للمؤمن باعتبار كونه قد تقدم
الخ قال السيد قوله لم يصح مؤمن لثام وغافل حقيقة بل جازا السلب لثام - ما غير مباشرين
للإيمان سواء فسر بالتصديق أو بغيره وانه باطل للاجماع المذكور وكذا الحال في عالم فانه يصح
لثام وغافل ولا يخرج العالم عن كونه عالما بنومه وغفلة الجواب أن مؤمنا وكذا عالما مجاز
في التام والعاقل والاجماع انما هو على اطلاق المؤمن عليه في الجملة وأما بطريق الحقيقة
فلا وابعاء أحكام المؤمنين على التام مثلا لا يستلزم كون اطلاعه عليه حقيقة لغوية الخ
٨١ (قوله ونخرج بقوله المقصود ما لا يقصد كاسفل الأرض وما قبله فلا يسمى انتفاء العلم به
جهلا) فيه أمور * الاول انه يفيد في كلامي الجهل البسيط والمركب عنه لانه فسر
انتفاء العلم في كلام المصنف بكلا القسمين فالقهوم من عبارة أيضا كذا القسمين فتكون
المقصود به شرطيهما * والثاني ان الكوراني اعترضه بانه عما لا يساعد عقل ولا نقل ٨١
(وأقول) هذا الاعتراض مما لا يلتفت عاقل اليه ولا يعول فاضل عليه أما أولان العقل وإن
لم يساعد لم يساعد عليه وأيضا فالعقل لا مدخل له في الاصطلاحات على ان خروج ما ذكر قد
يناسب حال العقل لان الجهل لما كان من أوصاف الذم والامور المستقيمة ينبغي اختصاصه
بما من شأنه ان يقصد لان غير ما تذر أو تعسر الاطلاع عليه كان ذلك مظنة العذر في عدم
ادراكه فلا يلزم به فلم يجعل جهلا أو ما تانيا فالشارح ثقة مشهور بالتثبت والاحتياط في النقل
لا سيما الاصطلاحات فلو لا أنه اطلع من كلامهم على ما يقصد ذلك ما ذكره فلا يلبق بذي عقل ان
يرد ما ذكره بمجرد الدعوى التي لا سند لها من عقل أو نقل والثالث ان خروج ما ذكر ظاهر
بالنسبة للانسان وأما بالنسبة لسكان اسفل الأرض من نحو الجن فلا ينبغي ان يكون كاسفل

عما من شأنه العلم لاخراج
الجاد والبهمة عن الانصاف
بالجهل لان انتفاء العلم انما
يقال فيما من شأنه العلم
بجفاف عدم العلم ونحو
بقوله المقصود ما لا يقصد
كاسفل الأرض وما قبله
فلا يسمى انتفاء العلم له
جهلا واسمه ما لا تصور
بمعنى مطلق الادراك خلاف
ما سبق صحيح وان كان قليلا

الارض ما فوق السموات وما فيها اي بالنسبة للانسان مثلاً دون سكان السموات فليست (قوله
ويقسم حينئذ الى تصور ساذج أي لا حكم معه والى تصور معه حكم وهو التصديق) قال شيخنا
العلامة ان كان الحكم فعلاً للنفس كما مر فالتقسيم صحيح حاصر والا فلا لخروجه عنه وهو قسم
من مطلق الادراك كما مر أيضاً ثم على كلا التقديرين لا يصح جعل مسمى التصديق التصور
المحمول بالحكم والحكم خارج عن حقيقته كما هو قضيته عبارة له لما قبله من اتحاد التصور
والتصديق في طريق الافادة وهو القول الشارح وكذا الحكم داخل أما إذا كان فعلاً فلان
المركب من شئ وغيره ليس قسماً من ذلك الشئ وأما إذا كان ادراكاً فلان استفادته حينئذ من
طريقين القول الشارح والخجة وهو خلاف الاتفاق على انها من الخجة وحدها فالصواب ان
الحكم وحده مسمى التصديق وأنه ادراك كما مر الخ اه (وأقول) أما قوله ان كان الحكم فعلاً
الخ فخواجه ان الذي صدر به الشارح فيما سبق كما صرح به صنعه هناك كما لا يخفى أنه فعل
وحينئذ فهذا التقسيم الذي ذكره هنا صحيح حاصر وأما قوله وكذا الحكم داخل أما إذا
كان فعلاً فلان المركب من شئ وغيره ليس قسماً من ذلك الشئ فخواجه أن لنا ان نختار هذا الشق
وأما ما أورده عليه فهو مبنى على ان التصديق قسم من العلم وليس كذلك وإنما القسم على هذا
التقسيم التصوري المقيد بصاحبة الحكم على ان الحكم خارج واهذا قال الجلال الدواني في
حواشي شرح التمهيد وقد عبرت بقوله العلم تصور فقط وهو حصول صورة الشئ في العقل
أو تصور معه حكم وهو اسناد أمر الى آخره ايجاباً وسلباً ويقال للجموع تصديق اه مائنه
لا يخفى أن من ذهب الى ان الحكم فعل لا يمكنه تقسيم العلم الى التصور والتصديق بل انما يقسم
العلم الى التصور والمقارن للحكم والغیر المقارن له ومن ذهب مع ذلك الى مذهب الامام في تركيب
التصديق لا يبتأن يفعل كما فعله المستنفيعي صاحب التمهيد من تقسيمه الى التصورين
وجعل التصديق عبارة عن مجموع القسمين الثاني مع الحكم أي كما فعل صاحب التمهيد كما
رأيت اه وقال المولى سعد الدين في شرحه ويقال للجموع التصور والحكم تصديق وهو
اصطلاح الامام فثاني قسمي العلم هو التصور المقيد بالحكم لا التصديق الذي هو المجموع
المركب من التصور والحكم وحينئذ يسقط اعتراض أحد ههنا ان الحكم ليس يعلم لانه فعل من
أفعال النفس والعلم كيفية فلا يصح جعل التصديق المركب من العلم وعمل ليس يعلم قسماً من العلم
اه فالضمير في قول الشارح وهو التصديق راجع للجموع التصور والحكم لا للتصور المقيد
بالحكم كما ظنه الشيخ وبنى عليه ما بنى فهو كقول التمهيد ويقال للجموع تصديق وان كانت
عبارة لها أوضح فان اعتراض الشيخ بان عبارة الشارح موهمة وظاهرة في رجوع الضمير للتصور
المقيد لا للجموع رجع اعتراضه الى المناقشة اللغوية وليست من دأب المحصلين كما اشتهر وأما
قوله وأما إذا كان ادراكاً كما الخ فلنا أيضاً اختيار هذا الشق وأما ما أورده عليه فخواجه ان
اتفاقهم على ان استفادة التصديق من الخجة فقط بعد ثبوت أن هذا الاتفاق من الجميع معناه
ان المناسب ذلك لان غير فاسد فان أراد بتصويبه المذكور معنى الاولوية فسلماً والوجوب
يجب ان يكون غير باطلاً ممنوع واهذا ما قال السيد ان كون التصديق هو الحكم فقط هو الحق
ووجهه بان تقسيم العلم الى هذين القسمين انما هو لامتناع كل منهما عن الآخر بطريق يتحصل

ويقسم حينئذ الى تصور
ساذج أي لا حكم معه والى
تصور معه حكم وهو
التصديق

به الى آخر ما أطال به قال شيخنا الشريف (ان قلت) لاشك ان كلام الامام والحكيم مصطلح
 في لفظ التصديق فكل من سمع ما يقول مرادى بالتصديق هذا ولا مشاحة في الاصطلاح فلا وجه
 للقول بان أحد الاصطلاحين باطل أى كأنهم من لفظ الحق قلت المراد أى يكون ذلك هو الحق
 ان هذا هو المناسب للقرن وغرض الواضح دون ذلك اهـ وقال أيضاً معنى شيخنا في شرح الغرة
 ولعل الامام لا يسلم ان المقصود الامتياز أى امتياز كل من القسمين من الآخر بالمعنى
 المذكور أى امتياز كل بطريق يخصه بل معنى مجرد المغايرة وهو حاصل لان كاسب التصديق
 مركب من كاسب التصور وغيره والكل غير الجزء ولا يفتى ما فيه اهـ واذا علمت جميع ذلك
 علمت اندفاع الاشكال عن الشارح على جميع التقادير وان لا تنشأ لاعتصار الشيخ على
 الاستشكال الا عدم اطلاعه على كلام الناس والله أعلم (قوله والسهو والذهول أى الغفلة
 عن المعلوم الحاصل الخ) أقول فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة اسناد الحصول والزوال
 الى المعلوم كما في عبارته مجازى وإلى العلم نفسه حقيقى ان أريد بالعلم انه صفة ذات تتعلق
 بالتعلق وان أريد به ما قاله الحكماء من انه الصورة الحاصلة عند العقل فاسناد ذلك الى كل منهما
 حقيقى اذ الصورة المعروفة علم ومعلوم باعتبارين كما بين في محله ثم الذهول عن المعتقد والمظنون
 والموهوم والمشكوك سهو وعلى الثانى دون الاول فان قبل وصف المعلوم بالحصول مع الذهول
 عنه تناقض قلت يدفع بان المراد الحصول فى الحافظة لا الحصول فى المدركة الذى هو العلم
 والذهول ينافى الثانى لا الاول وهذا الجواب مبنى على اثبات القوى الباطنة والوجود الذهني
 الذى يقول به الحكماء وبعض المحققين من المتأخرين دون وجهه والمتكلمين اهـ وقوله كما بين في
 محله أى ككتب الكلام قال في المواقف وشرحه وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني أى
 الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وأرادوا به أنه الصورة الحاصلة ثم قال وهو أى
 ذلك الموجود الذهني في الذهن هو العلم وهو المعلوم أيضاً فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم
 وباعتباره في نفسه من حيث هو وهو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار اهـ
 وقوله على الثانى دون الاول فيه تأمل فان الزركشى نقل عن الشيخ أبى اسحق السيرازى انه ذكر
 التعريف الذى ذكره المصنف في كتابه المسمى بالحدود وزيفه بان المعلوم مانعاً عن العلم فلا يصح
 ذكره في تعريف السهو قال واختاره في تعريفه ما يضاد العلم والجهل والظن والشك اهـ
 واطاهر ان الشيخ أبى اسحق لم يبين هذا على خصوص قول الحكماء وموافقهم في العلم وقضية ذلك
 ان يكون السهو عنده شاملاً للغفلة عن المعتقد والمظنون والموهوم والمشكوك أيضاً ثم ما زيف
 به تعريف المصنف يشدفع بما أجاب به شيخنا عن السؤال الذى أورده وذلك الجواب اخذ
 مما نقله هنا عن شرح المواقف وهو قوله وقد فرق بين السهو والتسبيح بان الاول زوال الصورة
 عن المدركة مع بقائها فى الحافظة والثانى زوالها عنهم ماعا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب
 جسد اهـ ويمكن ان يجاب أيضاً بالابتنى على قول الحكماء وموافقهم وهو أن المراد بالحصول
 هو الحصول فيما مضى اخترا عن الذهول أى الغفلة عما يتعلق به العلم لاني الحال ولا في الماضي
 فلا يسمى سهواً الا يقال هذا خارج بقوله المعلوم لا تقول لما احتل ان يراد به ما من شأنه ان يعلم
 خصوصاً والمصنف يستعمله في هذا المعنى كما في قوله السابق وقيل تصور المعلوم على خلاف

(والسهو والذهول) أى
 الغفلة (عن المعلوم) الحاصل
 فيقتبسه بآدى تنبيه بخلاف
 التسبيح فهو زوال المعلوم
 فيستأنف تحصيله (مستأنف)
 الحسن (فعل المكلف
 الماذون) فيه (واجباً
 ومنه وبأوضحاً) الواو
 لا تقسيم

هيته بين بالتقييد بالحاصل أن المراد بالمعلوم بالفعل فيما مضى والثاني أن شيخنا العلامة أورد
 أن مضمون كلام المصنف والشارح أن الذهول والافتقار مترادفان وأنهما أعم مطلقاً من السهو
 وأن الثلاثة مبينة للبيان قال وهذا قول لأعلم له سنداً من حكمي عن المواقف وشرحه بما يحالقه
 ولا يفتي على العاقل المصنف سقوط هذا الاعتراض وبرودته أما قوله لأعلم له سنداً فخوابه أنه
 لا أثر لذلك فإن نقل المصنف والشارح لا يتوقف على علمه بسنده فأى نسبة لاطلاعه مع
 اطلاعهما بل لانسبة لاطلاعه مع اطلاعهما عندهم من ألهم رشده وقد تلخص المصنف كتابه هذا
 من نحو مائة مصنف كما تقدم في الخطبة فياليت شعري أى أعاد اطلاع عليه الشيخ من هذا
 المقدار العظيم ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وأما نقله عن المواقف وشرحه فخوابه أن المصنف
 والشارح لم يلتزموا افتقار المواقف وشرحه ولا يلزمهما ما وافقهما في اصطلاحهما ولم يقتصر
 الاصطلاحيات في واقفة ما في المواقف وشرحه فأى محذور في مخالفتهم ما خصوصاً في أمر
 اصطلاحى قد اشتهر أنه لا يحجرفيه وخصوصاً ونحن على قطع بأن المصنف لم يتدع ذلك بل هو ناقل
 له عن غيره وقد تقدم نقل الزركنى له عن الشيخ أبى إسحق على وجه يقتضى أن الشيخ أبى إسحق
 ناقل له عن غيره وهذا من دأب الشيخ يورد على المصنف مخالفتهم للكتاب الذى جرت عادته
 بمرادهم كالواقف وشرحه ويختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد وحاشيته للسيد وهذا
 لا ينبغي أن يورد الأعلى من التزم تقليده هؤلاء وإذا انحصر القول فيما قاله هؤلاء وليس كذلك
 كما هو معلوم خصوصاً من البداهة فكروا بطلان الشارح على ما في المواقف وشرحه فلواثر
 عنده لا وورده بالله المستعان (قوله والمنصوبات أحوال لازمة) اعترضه شيخنا العلامة
 فقال اللازمة غير المنفكة عن صاحبها ومن البين أن كلاماً من الوجوب وغيره يتفك عن المأذون
 بأن يتصف المأذون بواحد من الآخرين فاللازم واحد منها لا يمينه لا كل واحد منها ولا
 مجموعها اه (وأقول) قوله لا كل واحد منها الخ ممنوع منعا لاخفاً فيه مع أدنى تأمل إذ
 الاشتباه على عاقل في أن كل واحد منها لازم أقسام الحسن بمعنى أن الواجب لازم
 لأقسامه وإن المتدوب لازم لقسم آخر وإن المباح لازم للقسم الباقي فجميعها لازم لجميع
 الأقسام بهذا المعنى ولا في أن مجموعها لازم لمجموع الأقسام إذا جموع لا يتفك عن المجموع
 وكان الشيخ ظن أن المراد أن اللازمة هيوم الحسن وليس كذلك وكيف يتوهم ذلك مع قول
 الشارح أى البيان أقسام الحسن فانه صريح في توزيعها على أقسامه وإن المراد لزوم جميعها
 لجميع الأقسام على التوزيع أو لزوم مجموعها لمجموعها باللازم والمفهومه والافتقار لازمة للحسن
 ثم رأيت الكمال ذكر ما هو حاصل ما ذكرته وقال في لزوم الجميع للجميع انه نظير ما مثل به النخلة
 من قولهم حبذا المال فضة وذها اه لكن الشيخ مطمح نظره الاعتراض فيقف مع ما يتبادر
 اليه منه (قوله قبل وفعل غير المكلف) أقول فعل غير المكلف يتناول عباداته وقضية ذلك أنها
 لا توصف بالحسن على القول الأول كما لا توصف بالقيح فتسكون واسطة على هذا القول وقول
 الزركنى وأما فعل غير المكلف كالتائم والساهى والبهمة فقيح خلاف مرتب على الخلاف في
 المباح وأولى بالنوع وهو الذى اختاره امام الحرمين وكلام المصنف يشعر بترجيحه ومنهم من قال
 لا يسعى حسناً ولا قبيحاً إذ لا يتوجه اليه مدح ولا ذم بيب الفعل اه يقتضى أن كلام المصنف

والمنصوبات أحوال لازمة
 أى بها لسان أقسام
 الحسن (قبل وفعل غير
 المكلف) أيضاً كالصبي
 والساهى والتائم والبهمة
 نظر إلى أن الحسن مالم يشه
 عنه (والقيح) فعل المكلف
 (المنهى) عنه (ولو) كان
 منها عنه (بالعموم) أى
 بهوم النهى المستفاد
 من أوامر الذنب كما تقدم
 (فقد دخل) في القبيح (خلاف
 الأولى) كما دخل فيه الحرام
 والمكروه

لا يقيد أنه واسطة وفيه نظر ويتناول أيضا فعله المنهي عن نوعه نحو زناه وسرقته وفيه نظر اذ من
 بعد البعيد ذهاب أحد الى حسن ذلك فالوجه استثناء ذلك ثم رأيت قول الرافي في باب الزنا لو
 مكنت البائعة العاقلة مجنوناً أو صبياً فعلمها الحد خلافاً لابي حنيفة قال لان فعله والحالة هذه
 ليس بزنا قلنا لا نسلم انه ليس بزنا ولكن لا يوجب الحد اه وفيه ما يؤيد الاستثناء ولا يضرنا الفرق
 بين افعاله التي بصورة العبادات والتي بصورة المعاصي لانما مورون بفكر يرضه على الاولى
 في الجملة ومنعه من الثانية وتأديبه عليه اجملة قلنا مل ولو اريد بقوله ما لم يرضه عنه ما يشمل ما لم يرضه
 عن نوعه خرج ذلك (قوله اي بالمعنى الشامل لخلاف الاولى) قال الكمال هو الظاهر اذ ثبت في
 ارادة معناه الاخص يستفاد في القبح عن خلاف الاولى بمفهوم الموافقة فادخاله في المنطوق
 أولى اه وقد يقال استفادة في القبح بمفهوم الموافقة لا يكفي في جعله واسطة اذ في الحسن عن
 خلاف الاولى لا يستفاد من نفسه عن المكروه لا بالاولى ولا المساواة لان المكروه أعلى وأغلاظ
 والمفهوم لا يكون أدون على ما يأتي في محله فكيف يصح قوله فادخاله في المنطوق أولى أي من
 ادخاله في المفهوم بل الواجب ابدال الأولى بواجب الا ان يراد أولى من عدم ادخاله في المنطوق
 أيضا وانما لم يجب لان غاية ما يلزم ترك مسئلة وهو غير محذور (قوله ترتب المدح والذم) قال
 شيخنا اله لامة الترتيب لزوم شيء على آخر وفعل المدح والذم ليس لازماً للحسن والقبح فالمراد
 ترتب طلبهما أو جوازهما اقتراب المدح والذم محتمل له ما فقوله كما تقدم الخ ليس بظاهر اه
 (وأقول) لا يخفى ان المفهوم من منيع الشارح ان الامر بالثناء على الشيء تابع للامر بذلك
 الشيء الا ترى الى قوله فانه يسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به ثم قوله نظر الى ان الحسن ما أمر
 بالثناء عليه فانه دل على ان عدم الامر بالثناء على المباح اهدم الامر بالمباح وذلك لان ادخال
 المباح في الحسن بمعنى ما يسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به ثم اخراجه عن الحسن بمعنى
 ما أمر بالثناء عليه صريح في ان سبب خروجه عدم الامر به وان الامر بالثناء على شيء
 تابع للامر بالشيء وعلى هذا فيكون المراد في قوله السابق وبمعنى ترتب المدح والذم
 شرعي ان الشيء الحسن بذلك المعنى «وما أمر بالثناء عليه ليكون ذلك الشيء مأموراً به
 بدليل ذكر ترتب الثواب عليه لانه انما يكون على المأمورية وحينئذ فقوله كما تقدم تنظير
 للمراد بالحسن عند هذا البعض بالمراد به فيما تقدم والتقدير نظر الى ان الحسن ما أمر
 بالثناء عليه كالحسن الذي تقدم في ضمن ان الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم شرعي فانهم
 نظروا فيه الى ما ذكر ولا اشكال في هذا المعنى وليس حوالته على ما تقدم حتى يشكك بان
 ما تقدم لم يصرح فيه بذلك حتى تصح الحوالة عليه كما ظنه الشيخ فاستشكله على انه قد يمنع توقف
 الحوالة على التصريح بالمعنى الذي تقع الحوالة باعتبار ولم لا يكفي في الحوالة ارادته ويكون
 تنبيه على ارادته بل قد يمنع حصر الترتيب في اللزوم اخذاً بما يأتي عن المصنف في قوله وبصحة
 العقد ترتب أثره فيصح على قياسه ان يراد هنا ان فعل المدح والذم مترتب على الحسن والقبح
 بمعنى انه حيث وجد كان ناشئاً عن الحسن والقبح وان لم يوافق غرض الشارح في تأمل
 (قوله والا لكان ممنوع الترك وقد فرض جائزه) أي وذلك اجتماع التبيين وبجواب بمنع ذلك
 لان المنع في الوجوب هو جواز الترك مطلقاً لا جواز تركه وقت العذر فقط كما هو المراد عند أكثر

(وقال امام الحرميين ليس
 المكروه) أي بالمعنى الشامل
 لخلاف الاولى (قيماً) لانه
 لا يذم عليه (ولا حسناً) لانه
 لا يسوغ الثناء عليه بخلاف
 المباح فانه يسوغ الثناء
 عليه وان لم يؤمر به على أن
 بعضهم جعله واسطة أيضاً
 فنظر الى ان الحسن ما أمر
 بالثناء عليه كما تقدم في أن
 الحسن والقبح بمعنى ترتب
 المدح والذم شرعي (مسئلة
 جاز الترتيب) سواء كان جائز
 اقول لا أية أم بمشعته (ليس
 واجب) والا لكان ممنوع
 الترتيب وقد فرض جائز

الفقهاء فمما ذكره كونه جائزاً للترك وقت العذر وغير جائزاً للترك في سائر الأوقات أو نقول في
 غير وقت العذر وليس هذا اجتماع النقيضين لاختلاف زمني والنفي والاثبات وفي قول الشارح
 الآتي وجواز الترك لهم لعذرهم إشارة إلى ذلك ويمكن أن يحمل على ذلك قول شيخنا العلامة
 وقد يدع التناقض بأن شرطه وهو اتحاد الجهة منتهكاً أو ما إليه الشارح في تقرير دليل
 المخالفة (قوله وقال أكثر الفقهاء الخ) قال صدر الشريعة في الاستقبح ثم هو أي الوقت سبب
 لنفس الوجوب لأن سبب الحقيقي الإيجاب القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا
 أي الشيء الظاهر وهو الوقت سبباً لها أي لنفس الوجوب بالنسبة إليها ثم لفظ الأمر سبباً للجهة
 ما وجب بالإيجاب المرتب للمحكم على ذلك الشيء أي الوقت فيكون أي لفظ الأمر سبباً للوجوب
 الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء أن الأول هو أشغال ذمة المكلف بالشيء
 والثاني هو لزوم تقرير الذمة عما يتعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فإذا اشترى شيئاً ثبتت
 التمس في الذمة أي وبشروطه في الذمة نفس الوجوب أما لزوم الاداء فعند المطالبة بناءً على أصل
 الوجوب وأيضاً القضاء واجب على المقتضى عليه والتام والمريض والمسافر ولا اداء عليهم
 لعدم الخطاب ولا بد للقضاء من وجوب الأصل فيكون نفس الوجوب ثابتاً ويكون سببه
 أي سبب نفس الوجوب شيئاً غير الخطاب وهو الوقت اهـ وقوله ثم هو سبب لنفس الوجوب الخ
 قال في التلويح يريد أن هنا وجوباً ووجوب اداء وجود اداء ولكل منهما سبب حقيقي وسبب
 ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء
 سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه
 الحقيقي خلق الله تعالى وإرادته وسببه الظاهري استطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستجبة
 لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون إلا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول نحر الاسلام وهذا
 أي ولكن الوجوب جبراً من الله تعالى بالإيجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل
 إذ لو كانت قبله لكانت إمام الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء وقد عرف
 أن الاعتبار في صحة الأسباب وسلامة الآلات فتعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في
 بعض تصانيفه حيث قال إن السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة
 سابقة على الفعل لأن ما قبله نفس الوجوب وهو جبري ووجوب الاداء وأنه لا يعتمد القدرة
 الحقيقية أما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل اهـ وقوله والفرق
 بين نفس الوجوب ووجوب الاداء الخ قال في التلويح اعلم أن الوجوب في عرف الفقهاء على
 اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل
 والعقاب في الآجل فحينئذ يذهب جمهور الشافعية إلى أنه لا معنى له إلا لزوم الإتيان بالفعل
 وأنه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الإتيان بالفعل الأعم من الاداء والقضاء فإذا
 تحقق السبب وجد الحل من غير موانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء
 وإن وجد في الوقت موانع شرعية أو عقلية من جبر أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر إلى زمان
 ارتفاع المانع وحينئذ افتروا ثلاث فرق فذهب الجمهور إلى أن الفعل في الزمان الثاني قضاء
 بناء على أن المعبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لاسبق الوجوب على ذلك الشخص

(وقال أكثر الفقهاء يجب
 الصوم على الخائف
 والمريض والمسافر) لقوله
 تعالى فمن شهد منكم الشهر
 فليصمه وهو لا يشهدوه
 وجواز الترك لهم لعذرهم
 أي الخيف المانع من
 الفعل أيضاً والمريض
 والمسافر الذين لا يمتنعان
 منه ولأنه يجب عليهم القضاء
 بقدر ما فاتهم فكان المأني
 به بدلاً عن الغائت

فعلی هذا یكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب علیه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدلیل الاجماع على جواز الترتل وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحيته المحل وتحقيق لزوم لولا المانع ويسميه وجوباً بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة ثم حكى اختلاف الحنفية وان بعضهم ذهب الى عدم الفرق بين الوجوب والوجوب الاداء في العبادات البدنية وبعضهم ذهب الى الفرق بينهما وأطال في بيان ذلك ثم نازع في الفرق اه وقوله وحينئذ افرقوا أى على تقدير القول بتأخير الوجوب الى زمان ارتفاع المانع كما في الحوائض الحسرية وقوله وليس ذلك الا تغيير عبارة أى لانه ليس الامذهب الحنفية لان سرادهم يتحقق اللزوم بتحقيق لزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون عين مذهبهم فلا يصح عد هذا البعض من الفرق القائلين بتأخير الوجوب الى زمان ارتفاع المانع كذا في الحوائض الحسرية أيضاً واذا تقرر ذلك فاقول الاول الذي مشى عليه المصنف يوافق المنقول عن الفرق الاولى التي هي الجمهور فيكون الوجوب قد تأخر الى زمان ارتفاع المانع ويكون ثبوت القضاء بعد ذلك السبب الوجوب في الجملة اسكن قضية تقرير التوحيج انهم لا يقولون بوجوب انعقاد السبب وقضية تقرير الشارح خلافه حيث أجاب من جهتهم عن دليل أكثر الفقه ايمان وجوب القضاء انما يوقف على سبب الوجوب وقال في شرح تعريف القضاء السابق تمثيلاً لمسبق له مقتض من غير المستدرك كما في قضاء النائم الصلاة والحائض الصوم فانه سبق مقتض لفعل الصلاة والصوم من غير النائم والحائض لانهما وان انعقد سبب الوجوب أو التدب في حقه هما الوجوب القضاء عليهم ما أؤديه لهما اه الا ان يفرق بين قولنا وجوب انعقاد سبب وقولنا انعقاد السبب فالاول مبني على ثبوت المخاطبة حال العذر والثاني على عدم ثبوتها حال العذر لكن السابق الى الفهم من تصرفهم انهم لا يريدون بوجوب انعقاد السبب ثبوت المخاطبة حال العذر بل مجرد ادراك السبب الذي يقترب عليه وجوب القضاء من غير مخاطبة حال العذر ومما يدل على ذلك ان الصحيح عندهم ان الحائض غير مخاطبة في الحال فقد قال النووي في شرح المذهب اجمع المسلمون على انه لا يجب على الحائض الصوم في الحال ثم قال الجمهور ليست مخاطبة به في زمن الحيض وانما يجب القضاء بما مر جديد وذكر بعض أصحابنا وجهها انها مخاطبة به في حال الحيض وتؤمر بتأخيره اه ويوافق هذا الوجه ما نقله المصنف عن أكثر الفقهاء والزركنشي عن المذهب نقلاً عن الشيخ أبي حامد حيث قال وقد قال الشيخ أبو حامد الاسفراييني في كتابه الاصول ان مذهبنا انه يجب عليهم أي الحائض والمريض والمسافر في الحال الا انه يجوز لهم تأخيره الى زوال العذر اه ومع ذلك قد يعبرون بأنه يجب عليهم وجوب انعقاد سبب ولهذا قال شيخ الاسلام في شرح منجه بعد ان نفى وجوب الصوم على الحائض ونحوها وجوبه على السكران والمغنى عليه والحائض ونحوها عند من عبر بوجوبه عليهم وجوب انعقاد سبب كما تقرر ذلك في الاصول لوجوب القضاء عليهم كما سبق ومن أطلق بهم المرتد في ذلك فقد سها فان وجوبه عليه وجوب تمكليف اه فانظر كيف جعل التغيير بالوجوب على وجوب انعقاد السبب حتى لا يخالف ما قرره أقوال من اتى

الوجوب فانه صريح في انهم لم يريدوا وجوب انقاذ السبب المخاطبة حال العذر والا كان
 منافية لذلك الثقي فلا يكون ذلك الجمل مقيدا ولا يصح أن يكون اراد ببقى الوجوب نفي وجوب
 الاداء مع الاعتراف باصل الوجوب لانه خلاف الصريح في مذهبه كما تقدم عن النووي وحينئذ
 يمنع تفرقة التلويح بين الفرقة الاولى والفرقة الثالثة لانه لا مخالفة بينهما وقوله وليس هذا
 الانعيار عيارة لانه على هذا ليس تغيير عبارة بل تغيير معنى الالهم الا أن يريد بالفرقة الثالثة الوجه
 المحكي في كلام النووي السابق عن بعض أصحابنا لكن بشكل حينئذ اطلاقه حمل وجوب
 السبب على المخاطبة حال العذر قليلا مل وأما ما نقله عن أكثر الفقهاء فاما المناسب حله على القول
 بالفرق بين الوجوب ووجوب الاداء الذي نقله التلويح عن بعض الخنفية ووافقوه الوجه المحكي
 في كلام النووي المذكور لكن بشكل حينئذ الجواب الاتي في كلام الشارح كما ستأتي
 الاشارة اليه وأما ما يأتي عن الامام فله مناسبة بالمتقول عن الفرقة الثانية قليلا مل (قوله
 وأجيب بان شهرود الشهر الخ) قال شيخنا العلامة يعني ان وجوب الصوم له سبب ومافع ولا
 يتحقق الا بوجود سببه وانتفاء موانعه وهو العذر المذكور فالاستدلال بالآية على الوجوب في
 محل العذر غير صحيح اه (وأقول) يمكن أن يقال ان هذا الاعتراض لا يصح على القول بالفرق بين
 الوجوب ووجوب الاداء السابق بيانه وتقدم انه المناسب لقول أكثر الفقهاء وذلك لان المانع
 انما يمنع وجوب الاداء لا اصل الوجوب وقد يرد ذلك ان المعسر اذا اشتري متلا في ذمته يتحقق
 أصل الوجوب دون وجوب الاداء فلم يكن عذره الذي هو الاعسار مانعا من أصل الوجوب
 قتأمل (قوله وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب الى قوله لا على وجوب الاداء
 الخ) فيه بحث من وجهين أحدهما شيخنا العلامة قال هذا لا يلاقي ما أجيب به عنه وهو الدليل
 الثاني لان الاستدلال به من حيث ان وجوب القضاء بقدر القات يلا على ان القضاء يدل على
 القات وكونه بدلا عنه يدل على ان القات واجب كبده والالم يكن بدلا بل مقتضيا له وهو
 اشكال حسن والثاني ان قوله في الجواب لا على وجوب الاداء يقتضي ان أكثر الفقهاء
 يقولون بوجوب الاداء وهو ممنوع لما تقدم ان المناسب لهم القول بالفرق بين الوجوب
 ووجوب الاداء فهم لا يقولون بوجوب الاداء حال العذر بل باصل الوجوب وتعلق الخطاب مع
 تأخر وجوب الاداء فها قال لا على الوجوب ويمكن أن يجاب عن الاول بان المراد بالقضاء في
 قوله بان وجوب القضاء معناه وجوب القضاء على الوجه المذكور أعني كونه بقدر ما قاتهم
 المتشر ذلك يدل على تمام الجواب لان سلم ان كون القضاء بقدر ما قات المتشر بالبديلة يتوقف
 على سبق نفس الوجوب بل يكفي فيه سبق ادراك سبب الوجوب أي لم لا يجوز ان يكون مجرد
 ادراك سبب الوجوب صحيحا لكون القضاء بقدر ما قات والبديلة اذ يكفي في تحققها انه كان
 يجب لولا العذر لا بدل في ذلك من دليل وعن الثاني بان المراد بوجوب الاداء هنا وجوبه متاخرا
 الى زوال المانع بمعنى انه يجب في الحال أي مخاطب وبلزم الا بوجوب الفعل عند زوال
 المانع وبانه اشارة الى منازعتهم في الفرق وانا لا نعتقل من الوجوب الا بوجوب الاداء وقد
 نازع في التلويح في الفرق بعد ان حققه حيث قال وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب
 هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الاداء لم يرد في دفع الذمة عما اشتغلت به وتحققه ان

وأجيب بان شهرود الشهر
 موجب عند انتفاء العذر
 لا مطلقا وبان وجوب القضاء
 انما يتوقف على سبب الوجوب
 وهو هنا شهرود الشهر وقد
 تحقق

للفعل معنى مصدر ياء هو الإيقاع ومعنى حاصل بالصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع ذلك
 الحالة هو نفس الوجوب ولزوم إيقاعها وانجرائها من الغدوم إلى الوجود هو وجوب الاداء
 وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب ادائه
 فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود
 أما في البدل فكما في صلاة التمام والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة
 التي هي الصلاة أو الصوم لازم نظر إلى وجود السبب وأهلية المحل وإيقاعها من هو لا غير لازم
 اعدام الخطأ وقيام المانع وأما في المال فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بغير غير مشار
 إليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلائع ولا يجب ادائه الا بعد المطالبة هذا
 حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم
 وجودها من ذلك الشخص كاصنام والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من
 الشخص بدون لزوم إيقاعه اياه ليس معقول بل ولزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس مشروع
 وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع وان أريد بوجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب إليه
 جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بتغيير سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف
 على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بإيقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون
 وجوب الاداء فكان بينهما فرق بتعريف التعبير عنه فان العذر يلزمه في حال قيام العذر ان
 يقع الفعل بعد زوال العذر ولو أدركه المشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة
 ولا يلزمهما الإيقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل واداء المال في
 زمان متباعد تقرر السبب وجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا لكن أوجب
 عن النظر باختيار الشق الأول ومنع قوله فلزوم وقوع الفعل الخ لان ما ذكرنا انما يكون غير
 معقولا وغير مشروع لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختياري منه في تلك الحالة وليس
 كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرحوا به بل هو صريح به أيضا في آخر كلامه
 وقوله كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع مشروع لانه كثيرا ما يلزم الوقوع ولا يلزم الإيقاع في تلك الحالة كما
 اذا زال العذر في وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الاداء إلى آخر الوقت
 بدليل انه لا يأتي بالتأخير في الأول بل في الثاني اه (وأقول) لا يخفى ان العلامة أشار في الشق
 الأول إلى امرين أحدهما انه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها
 من ذلك الشخص في الحال أي قبل زوال العذر فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص
 بدون لزوم إيقاعه ليس معقول ولا مشروع وعلى هذا يكون قوله عقيب السبب أي قبل
 زوال العذر متعلقا بكل من اللزوم والوجود والثاني انه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة
 لزوم وجودها بعد زوال العذر على أن يكون زمان اللزوم هو الحال أي قبل زوال العذر وزمان
 الوجود اللازم بعد زوال العذر فبعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع فاما الأمر الأول
 فقد أشار إليه بقوله ان أريد بلزوم الحالة المخصوصة عقيب السبب الخ على ان عقيب أي قبل زوال
 العذر متعلق بكل من اللزوم والوجود وأما الثاني فقد أشار إليه بقوله وبعد أي بعد ذلك الحالة
 التي هي حالة العذر أي بعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع ويستدل بالعلامة ان يدفع

قول المجيب بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر بأنه ان اراد لزوم وقوعه حينئذ أي في أول
 أزمنة الزوال مثلاً بدون لزوم ايقاعه حينئذ فهو غير معقول لان المعنى الذي جعله غير معقول
 اذا اريد الوقوع حال العذر وجوده اذا الوقوع بغير ايقاع بمنع الان يقولوا بوقوع
 التكليف بالحال وهم لا يبالون به أو مع لزوم ايقاعه فلم يثبت لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع
 وقوله لأنه كسر الخبائه ان اراد بوجوب الوجود اذا زال العذر في وسط الوقت لزوم الوقوع
 حينئذ أي في أول أزمنة الزوال مثلاً بدون لزوم الايقاع فهو غير معقول أو معه لم يثبت انفراد
 أحدهما عن الآخر (فان قلت) فاذا منعت معقولة لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع فما تقول
 في الدين الموجب فإنه لازم ولا يلزم ادائه قبل الحلول أو المطالبة (قلت) لزوم الاموال اوسع من
 لزوم العبادات يدل على ان المال قد يلزم من لم يتأهل للخطاب بوجه كالصبي الذي لا يميز والمجنون
 فإنه لو اتى شيئاً بعد له في ذمة لان ثبوت الاموال في الذمة ليس من قبيل التكليف بخلاف
 العبادات ليس المقصود من الاالتكليف والامتنان فلا يتبع ان تتعاق وتثبت الا في ذمة من
 كل تأمل لها ولهم الخطاب بخلاف اصحاب الاعذار لعدم تأملهم أو قصه أو عدم فهمهم
 الخطاب (قوله لا على وجوب الاداء) قال شيخنا العلامة في بحثه لان وجوب الاداء ان
 اريد به الوجوب في الجملة أي أعم من الوجوب على القاضي أو غيره منعت الملازمة في قوله
 والا تخ وان اريد به الوجوب في حق القاضي كما يدل عليه آخر كلامه أي قوله وجوب الاداء في
 حقه لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على السبب لمحو التوقف على الوجوب في الجملة كما
 متى عليه ابن الحاجب وغيره في تعريف القضاء حيث قالوا استدراكا لما سبق له وجوب
 مطلقاً (وأقول) جوابه باختبار الشق الثاني قوله لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على
 السبب الخ قلنا الحصر في قوله انما يتوقف الخ اضافي اي لا يتوقف على وجوب الاداء بالفعل
 على القاضي بل يكفي فيه ادراك سبب الوجوب وانما اقتصر عليه مع انه ذكر في تعريف القضاء
 الوجوب في الجملة لأنه واحد لا يكفي في وجوب القضاء فان من لم يدرك السبب لا يجب عليه
 القضاء وان تحقق الوجوب في الجملة بل قد يتحقق الوجوب في الجملة ويجب القضاء لا ادراك السبب
 كما لو علم العذر بجميع المكلفين فإنه لا وجوب حينئذ مطلقاً مع وجوب القضاء على من ادرك
 السبب ومن هنا يمكن جعل الحصر حقيقة وان لا توقف الاعلى ادراك السبب لان القضاء
 داوم مع وجوده وعدمه بخلاف الوجوب في الجملة اذ قد يوجد ولا يجب القضاء لعدم ادراك
 السبب وقد يتقضى بان عم العذر بجميع الملق ويجب القضاء على من ادرك السبب وبذلك يظهر
 حسن ما صنعوا وسقوط هذا المبحث ويظهر انه لا يكفي في تعريف القضاء قولهم استدراكا
 ما سبق له مقتضى مطلقاً بل لا بد من اعتبار ادراك السبب اللهم الا ان يريدوا بسبق المقضي
 ما يشمل سبقه بالامكان بمعنى انه لو وجد مكلف حال عن المنع خوطب ولا يتحقق انه لا بد في اعتبار
 ادراك السبب من البلوغ والعقل فليست (قوله وقال الامام عليه أحد الشهرين) قال
 الكوراني ان اراد ان الواجب عليه ابتداء أحد الشهرين ليكون من قبيل الواجب الخبير
 كتمثال الكفارة على ما ذهب اليه بعض الشارحين فليس كذلك لان الصوم عزيمة والافطار
 رخصة وان اراد ان الشرع اباح الافطار لعذر السفر فليس في كلامه زيادة قطاعة اه

لا على وجوب الاداء والا
 ما وجب قضاء الظهر مثلاً
 على من نام جميع وقتها لعدم
 تحقق وجوب الاداء في حقه
 لفقوله (وقيل) يجب الصوم
 على (المسافر دونهما) أي
 دون الحائض والمريض
 لقدره المسافر عليه وبغير
 الحائض عنه شرعاً والمريض
 حاشي الجملة (وقال الامام)
 الرازي يجب (عليه) أي
 على المسافر دونهما
 (أحد الشهرين) الحاضر
 أو آخره فاعلم اني به
 فقد اتى بالواجب كما في
 خصال كنز العبد

(وأقول) ما ذكره بعض الشارحين وهو المحقق المحلى صرح به الامام نفسه فقال وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين أما الشهر الحاضر أو شهر آخر وأما متى به كان هو الواجب كما قلنا في الكفارات الثلاث ١٥ بحروفه فترديه فيه ونسبته الى ذهاب بعض الشارحين من القصور العجيب والتساهل الغريب وما أورده عليه لا ينافيه لأن كون الصوم غزيرة والافطار رخصة لا ينافي تخيير بين الشهرين وإن الواجب عليه أحدهما بل نقول الصوم الذي هو غزيرة هو أحد الشهرين عند الامام (قوله والخلف لقطي) قال الزركشي تابع فيه الشيخ أباصحى فقال لا فائدة له لأن تأخير الصوم حالة العذر جائز بخلاف والقضاء بعد زواله واجب بخلاف قلت لكن هل وجب بأمر جديد أو بالأمر الأول هذا فائدة ونقل ابن الرفعة ظهور فائدته في وجوب التعرض للاداء والقضاء في النية ١٥ كلام الزركشي وزاد المصنف في شرح المنهاج فائدة أخرى فراجعها وقد يفهم مما نقله ابن الرفعة أن المسافر إذا صام شهرا بعد رمضان كان اداءه عند الامام وهو المتبادر من قوله أن الواجب أحد الشهرين الخ لكن رأيت في بعض الهوامش التسوية لبعض العلماء استشكل قول الامام بأنه لو كان من الواجب الخير لم يكن أحد الشهرين اداء والاخر قضاء ١٥ وقضيته أن كون الاخر قضاء محل اتفاق وفيه نظر والظاهر أنه من قصره وأنه ممنوع وكذا قياس القول الأول لكن صرح قول الشارح هنا بوجوب القضاء الخ وظاهر ما مر في شرح تعريف القضاء خلافه (قوله لأن ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا) قال في التلويح قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي أن لا يكون صوم المريض والمسافر اداء الواجب وانما نال ما سوي به قلنا بعد الشرع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب الخير على الراي الاصح من أن الواجب واحد لا على التعيين ١٥ (قوله والاصح ليس المندوب مكلفا به) فان قيل لا ترك المندوب اكتفاء بالعلم بخلاف فيه من قوله الآتي ومن ثم كان التكليف الزام مافيه كافة لاطلعه خلافا للاحضى كما ترك المكروه وخلاف الاولى اكتفاء بالعلم بخلاف فيه ما من ذلك أو هلا فردهما بالترك كالمندوب قلت العمل الحامل له على ذلك وقوع الخلاف بينهم في المندوب بخصوصه ولم يقع بينهم في خصوص المكروه وخلاف الاولى فلم يتصرف عليهم بأقرادهما بخلاف (قوله وكذا المباح) فان قيل لا عبر بقوله والاصح ليس هو والمباح مكلفا به فانه أنحصر قلت ذكرهما جملتين لتعنين الإشارة بقوله ومن ثم الخ الى أولاهما لأنها جملتان كالأصل ولوجههما كانت الإشارة الى بعض الجملة وليس بمستحسن (قوله أى من هنا وهو أن المندوب) قال شيخنا العلامة لم يدرج معه في ذلك المباح كما هو ظاهره لأن انتفاء التكليف بالمباح لا يدخله في العدول عن التعريف بالطلب اليه بالالزام ١٥ (وأقول) فيه نظر لأن التعريف بالالزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعا فانه لو كان المباح مكلفا به امتنع تعريف التكليف بالالزام تعريفه صححما لكونه حينئذ غير جامع لخروج التكليف بالمباح عنه فالعدول الى التعريف بالالزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعا وان لم يتوقف عليه العدول اليه عن التعريف بالطلب فالمدخلية فيما ذكرنا ثابته قطعا ويجب أن مراده أنه لا مدخل له بالنسبة لكل من المعدول عنه والمعدول اليه وان كان له مدخل بالنسبة للجميع واعلم أن قول الشيخ اليه بالالزام فيه أعمال ضغير المدور وقد تقدمت

(والخلف لقطي) أى راجع الى الانتظرون المعنى لأن ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والتساهل بعد زواله واجب اتفاقا (وفي كون المندوب مأمورا به) أى مسمى بذلك حقيقة (خلاف) مبني على أن أمر حقيقة في الإيجاب كصيغة أفعال فلا يسمى ووجهه الامام الرازي أقوى القدر المشترك بين الإيجاب والتدبى أى طلب الفعل فيسمى ووجهه الامام أى كونه مأمورا به بمعنى أنه متعلق الامر أى صيغة أفعال فلا نزاع فيه سواء قلنا انها مجاز في النسب أم حقيقة فيه كالايجاب خلاف يأتي (والاصح ليس المندوب مكلفا به وكذا المباح) أى الاصح ليس مكلفا به (ومن ثم) أى ومن هنا وهو أن المندوب ليس مكلفا به

مناقشة الشيخ الشارح في مثل ذلك فسبحان من لا يغفل (قوله أي من أجل ذلك) قال شيخنا
 العلامة مقتضاه ان انتقاء التكليف بالمدوب على التعريف التكليف بالالزام ومقتضى كلام
 المصنف عكسه الخ والكمال قال وبذلك أي المقتضى المذكور صرح الشارح وفيه نظر لان
 البناء على العكس الخ وأقول لاشبهة اما قل في صحة كل من الامرين فانه يتقرب على انتقاء
 التكليف به في نفس الامر صحة التعريف المذكور كما يتقرب على صحة التعريف المذكور
 تعريفنا بما انتقاء التكليف به ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بصحة كل منهما وأن العكس
 أحسن والسيد السهمودي ذكر ان بينهما تالاذا ما فيصيح فترى كل منهما على الآخر كما
 لا يخفى اه وقد يرجح مذهب المصنف به تسليم أرجحية العكس بان ما سلكه قد يخفى وقد يتوهم
 منه من صريح غيره فارتكبه تقيها على صحة فليتامل (قوله فعند أي القاضي المنسوب
 والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاولى مكلف بهما) لا يخفى ظهور وجه ذلك بناء على مذهب
 القاضي ان التكليف طلب ما فيه كلفة لان في التدب طلب الفعل وفي الكراهة وخلاف الاولى
 طلب الترك فاطلب الذي هو معنى التكليف شامل له ما فاجب مع ظهور ذلك من قول
 الكوراني ما فيه ونقل المصنف عن القاضي أبي بكر الباقلاني انه يقال المتدوب والمباح مكلف
 به وزاد بعض الشارحين المكروه أيضا وزاد الاستاذ معه (وأقول) ان صرح هذا النقل عنهما
 بوقول بان مرادهما ان هذه الثلاثة من الاحكام الشرعية المعتبرة في معرض التقسيم لان كون
 الحكم الشرعي عبارة عن الايجاب والتحريم مما لا يتوهم ولا يخفى على أحد بخلاف الاحكام
 الثلاثة اذ ربما تشبه على من لا يتحقق عنده ولا يظن به هؤلاء الأئمة ان يعتقدوا ان المباح
 والمكروه يلزم به المكلف أو يطلب منه على وجه الطاعة اذ التكليف لا يتناول أحد هـ
 اه وفيه أو هاهم لا يخفى منها نسبته الى المصنف انه نقل ان المباح مكلف به عن القاضي ومقتضى
 ذلك عدم فهمه عبارته ولو قلنا الخبير بما في كلام المصنف المحقق المحلى في حالها كان خبره
 ومنها زعمه ان الذي نقله المصنف عن القاضي في المتدوب انه يقال المتدوب مكلف به وانما الذي
 نقله انه مكلف به وكأنه لم يعرف التفرق بين التميزين مع ظهوره ومنها زعمه ان بعض الشارحين
 زاد المكروه مع ان هذا ليس زيادة بعض الشارحين بل هو داخل في الطلب في قول المصنف
 لا طلبه خلافا للقاضي فليعرف المراد بالطلب وتوهم اختصاصه بطلب الفعل لقوله خبره
 بالكتاب بل وباصل هذه المسئلة قائم الاستقيد به في الكتاب ومنها التوقف في نقل المصنف حيث
 قال ان صرح مع ضعف اطلاعه جدا او كون المصنف بأعذر نقول هذا الفرض خصوصا العزيرة
 والغريبة ومنها التاويل الذي ابتداء فان فساده مع برودته مما لا يخفى على من له أدنى عقل ومنها
 توهم ما لا يتوهمه أقل الطلبة من أن معنى المنقول عن هؤلاء الأئمة ان كلا من المكروه والمباح
 ملزم به أو مطلوب حتى اشكل عليه واحتاج الى تاويله القاسد البارد وانما معناه بالنسبة
 للمكروه كما لا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل ان المكروه مطلوب الترك فقد كلف بتركه أي طلب
 تركه لان التكليف عند القاضي الطلب كما ان الحرام مكلف به أي مطلوب الترك وأما المباح فقد
 صرح الاستاذ نفسه بمعنى التكليف به مع اعتراض غيره عليه والجواب عنه كما بصرح بذلك
 قول الزركشي وقال الاستاذ الاية من التكليف على معنى انما كلفنا اعتقادا باحته ورد بان

أي من أجل ذلك (كان
 التكليف الزام ما فيه كلفة)
 من فعل أو ترك (لا طلبه)
 أي طلب ما فيه كلفة من
 فعل أو ترك على وجه الالزام
 أولا (خلافا للقاضي) أي
 بكر الباقلاني في قوله بالثاني
 فعنده المتدوب والمكروه
 بالمعنى الشامل لخلاف
 الاولى مكلف بهما كالواجب
 والحرام وزاد الاستاذ أبو
 اسحق الاسفراييني على ذلك
 المباح فقال له مكلف به
 من حيث وجوب اعتقاد
 باحته تيمم اللقسام والا
 فغيره مقوله في وجوب
 الاعتقاد (والاصح ان المباح
 ليس يجنس الواجب) وقبل
 انه جنس له

المسلم بحكم المباح خارج عن نفس المباح واعدوا المقترح عنه بان الاباحة لما لازمها وجوب
 اعتقاد ان الفعل مباح والوجوب من التكليف فقد لازمت ما فيه كلفه فاطلق عليها انها من
 التكليف لاجل الملازمة اه فمع تصريح القائل بمراعاة واعتراض غيره عليه ثم الجواب
 كيف يفهم من كلامه المعنى المحذور ثم تقول بتأويل فاسد يارد مخالفا لما قاله نعم اعتذار
 المقترح وبما يجري في غير المباح الا ان يجاب بالاستغناء عنه في غيره فليست امل (قوله لانهم ما
 مأذون في فعلهم) قال الكمال اللاتقي بالمعنى اعني كون المباح بنفسه الواجب هو الاستدلال
 بصدق الجنس على النوع وغيره لاصدق شي على الجنس والنوع كما فعل الشارح فليست امل اه
 (واقول) جوابه اما اولاهما في الشارح هو صفة لهم واما ثانيا فهو ان حاصل ما قاله الشارح
 هو اللاتقي المذكور لانه استدلالا بشرط كما في الاذن في فعلهم ما مع اختصاص الواجب بفعل
 المنع من الترك ولا يخفى ان حاصل هذا ان المباح اعم لانه اذا اشار الى الواجب في الاذن المذكور
 واما تار عنه بما ذكر كان هو اعم منه والاعم من شي بالضرورة يصدق عليه وعلى غيره واما اثر
 الشارح هذا الطريق لاهرين * الاول الاحتراز عن صورة الاعتراف صريحا بما هو ظاهر في
 مدعى المخالف فانه لو قال لانه يصدق عليه وعلى غيره كان في صورة الاعتراف صريحا بذلك فيبلغ
 في الاحتراز عن ذلك وان كان في تقرير دليل المخالف مع حصول المقصود بما ذكره ولعل هذا من
 دقائقه التي خفيت على المعترض * والثاني التوطئة لمقابلة قوله واختص الخ بقوله قلنا
 واختص الخ وحيث قد الكمال اما ان يدعى ان الشارح لم يرتكب ذلك اللاتقي بحسب المعنى كما
 هو ظاهر كلامه واما ان يدعى انه لا فائدة للدول عن التصريح به وقد ظهر ان دفاع كل منهم ما والله
 در الشارح (قوله فلا خلاف في المعنى) قال شيخنا العلامة حاصله اثبات معينين للمباح والذي
 يقطع به النظر في كلامهم ان الخلاف وارد على المباح بمعنى المخبراته لا معنى له غيره قال العضد
 الى آخر ما سكا عنه مما وافق ما ادعاه وعقبه بقوله وما قاله الشارح يقضي الى ان قول المصنف
 والاصح غير صحيح اه (واقول) جميع ما ذكره مما ينبغي منه ومنه في التسهيل والاقصا على
 مراجعة العضد وظنه انحصار الاصول وكلامه اعله فيما فيه اوانه يتجسس مخالفة ما فيه وكل ذلك
 مما لا يليق بالماقل فضلا عن القاضل وكما استدرك الائمة على العضد وكما انه من الاصول
 ومهملاته كما لا يخفى على من له حظ من سعة الاطلاع ومراجعة كلام الناس فاما قوله والذي
 يقطع به النظر في كلامهم ان الخلاف وارد على المباح بمعنى المخبر فيه امور * الاول انه كان
 الواجب ان يقول النظر في كلامه بافراد الضمير الرابع للعضد فانه لم يتطرق في كلامه غيره كما يقطع
 به ما وقع فيه واهذا لم يستدل الابكلامه * والثاني انه كيف يسوغ لعاقل ان يدعى قطع النظر في
 كلامهم بان خلاف العقلاء وارد على المباح بمعنى المخبر مع ظهور استحالة ذلك فانه لا يتصور
 تركيب الواجب من الضميرين الفعل والترك والمنع من الترك حتى يدعيه العقلاء وينصبوا
 خلافهم فيه لان حاصل ذلك انه يتم فيه جواز الترك وعدم جواز الترك وهما انقيضان (فان
 قلت) عذره في ذلك متابعة له عند (قلت) اما اولاهما لعضد لم يدع القطع المذكور وانما قال ظن
 قوم ان المباح جنس الواجب وهو باطل الخ فيجوز ان يكون مراده ان ظنهم ما ذكره بحسب
 ما ظنوه واما ثانيا فليس كلام العضد مما يتعبد به خصوص ما مع اشكاله وتصريح غيره بخلافه

لانهم ما مأذون في فعلهم ما
 واختص الواجب بفصل
 المنع من الترك قلنا واختص
 المباح أيضا بفصل الاذن
 في الترك على السواء فلا
 خلاف في المعنى اذا المباح
 بالمعنى الاول أي المأذون
 فيه جنس الواجب اتفاقا
 وبالمعنى الثاني أي المخبر فيه
 وهو المشهور غير جنس له

والثالث ان مما يبطل قطعه المذكورة قول الاصفاقي في شرح مختصر ابن الحاجب بعد تقرير
 كلامه على نحو المذوق عن العضد ما نصه والحق ان النزاع لفظي وذلك لانه ان اريد بالمباح
 المأذون فقط فلا شك انه مشترك بين الواجب وغيره فيكون جنسا وان اريد به المأذون مع
 عدم المنع من الترك فلا شك انه يكون نوعا مابينا للواجب فلم يكن جنسا له اه وقول الزركشي
 ما نصه ويجوز ان يكون قول المصنف فيما بعد والخلف لفظي واجعا الى هذه ايضا فان بعضهم
 ادعى ذلك هنا قال لان من فسر المباح بالتحريم لم يجعله جنسا ومن فسر بالمأذون فبجعله
 جنسا اه فتأمل تعبيرا الاصفاقي في الحق فانه اشار الى ان كون الخلاف معنويا بخلاف الحق
 وقول الزركشي فان بعضهم ادعى ذلك فانه تصرح بنقل كون الخلاف لفظيا عن غيره فكيف
 مع الاقتصاد على مراجعة العضد في امر مشكل لا تصح نسبة ظاهره للعقلاء مع تصرح غير
 العضد عن بعده في امثال ذلك بخلافه يسوغ زعم ان النظر في كلامهم يقطع بما ادعاه
 ولا حول ولا قوة الا بالله وأما قوله وانه لا معنى له غيره فمما يبطله قول امام مذهب الامام الشهاب
 العلامة القرافي في شرح المحصول ما نصه وفسرت الاباحة بنفي المخرج عن الاقدام على الفعل
 فيندرج فيه الواجب والمندوب والمكروه والمباح ولا يخرج سوى الحرام وهذا هو تفسير
 المتقدمين والثابت في وارد السنة وانما فسر هاجم سوى الطرفين المتنازعين اه فهذا نص
 قاطع على اثبات ما نقاه الشيخ وعلى ابطال زعمه ان النظر في كلامهم يقطع بنفيه مع انه لم يرد
 في النظر في كلامهم على مراجعة ما قاله العضد تبعا لابن الحاجب فاجب مع ذلك لمباغة الشيخ
 خذ وصامع كون المبالغ عليه وهو المصنف والشارح دأبه الاستدراك على ابن الحاجب
 وأتباعه وأما قوله وما قاله الشارح يفضي الخ فيجب ان يكون سهوا فاحشالا لان حاصل ما قاله
 المصنف جعل الخلاف لفظيا وهذا قطع لا يفضي الى ما زعمه وهذا كثرة في كلام اهل سائر
 القرون حكاية الخلاف مع التصحيح وبيان انه لفظي حتى في كلام العضد كابن الحاجب ولم يدع
 احدا منهم في موضع من المواضع بطلان ذلك ولا جابه ولا اعترض به ويلزمه ان يكون قول
 المصنف الاتي والخلف لفظي مبطلا للتصحيح الذي قبله فكان عليه ان يعترض به ايضا وكذا
 كل ما ذكر المصنف فيه ان الخلاف لفظي يلزمه ان يكون مبطلا للتصحيح الذي ذكره قبله وكذا
 كل ما وقع من امثال ذلك في سائر الكتب وسائر القرون يلزمه ان يكون ما ذكره فيه من كون
 الخلاف لفظيا مبطلا للتصحيح الذي معه ولا قال ذلك ولا يقوله عاقل واذا علمت ذلك علمت ان
 ما ذكره المذكوراني في هذا المقام بمنزل بعيد عن الصواب فلا التفات اليه (قوله من حيث هو)
 قال الكمال ومن تبعه يومهم تقييد محل الخلاف بذلك في كلام القوم وليس كذلك اه (وأقول)
 ان كان محذوره هذا الاجام مجردة عن نسبة التقييد الى القوم مع انهم لم يقيدها فهذا لا ضرر فيه
 اذ لا ضرر في مجرد التصرف في حكاية الخلاف حيث لم يلزمه امر باطل خصوصا اذا ترقب عليه
 فائدة كما ذكره الشارح هنا بقوله كما اشار اليه المصنف بقوله من حيث هو وحيث انما عارض
 ذلك ليس الا من قبل التعبير في وجوه اللسان وان كان محذوره اجامه اتحاد محل الخلاف مع
 قصاد اتحاد فلا اثر لهذا الاجام للقطع بالنداء بقول المصنف والخلف لفظي فانه صريح في
 عدم اتحاد محل الخلاف فتأمل (قوله أي واجب اذا ما من مباح الا ويتحقق به ترك حرام ما الخ)

اتفاقا (و) الاصح (انه) أي
 المباح (غير ما موربه من
 حيث هو) فليس بواجب ولا
 مندوب وقال الكعباني انه
 ما موربه أي واجب اذ
 ما من مباح الا ويتحقق
 به ترك حرام ما فيتحقق
 بالسكون تركا للصدق
 وبالسكون ترك القتل وما
 يتحقق بالشي لا يتم الا به
 وترك الحرام واجب وما
 لا يتم الواجب الا به فهو
 واجب كما سأل في المباح
 واجب وباني ذلك في غيره
 كالمكروه

أقول أيضا ذلك أن المراد بالوجوب المخبر بمعنى أن الواجب في ترك الحرام هو ذلك المباح أو غيره مما يتحقق به ذلك الترك فذلك المباح واجب من حيث أنه أحد الامور التي يتحقق بكل منها الواجب الذي هو ترك الحرام لأن حيث خصه وصه ولا يخفى أن كسف النفس عن الحرام لا يتصور تحقه الوجود بشئ من الامور المنافية له فغيبته زيد منسلا لا يتصور الكف عنها الا بالتلبس بالسكوت عما عداها أو التكلم بغيرها مباحا كان ذلك السكوت أو التكلم أو مندوبا أو واجبا أو محررا أو مكرها فيكون ذلك السكوت أو التكلم الحرام أو المكروه مأمورا به ومتهما عنه باعتبار جهتين فظهر أن كسف النفس عن الحرام متوقف على التلبس بمباح أو غيره اذ لا يمكن تحقق ذلك الكف الا بذلك التلبس ولا يتصور تحقق ذلك الكف بنفسه ولا معنى للتوقف الا ذلك وهذا مما لا يحتمل التردد فيه وظهر أنه لا فرق في توقف تحقق الكف عن ذلك الحرام على تحقق التلبس بشئ مما في ذلك الكف بين كون ذلك الكف مقصودا وكون ذلك الحرام مخطرا بالبال أم لا (فان قلت) سلمنا ذلك لكن اذا لم يكن الكف مقصودا ولا الحرام مخطرا بالبال لا يكون آتيا بالترك الواجب وان لم يأت وحينئذ يتحقق المباح منفكاً عن الواجب (قلت) قول المصنف والشارح الا في مسألة لا تكلف الا بقدر ما لا يكلف به في النهي الكف أي الاتهما عن المنهي عنه الى ان قالوا قيل يشترط في الاتيان بالمكلف به في النهي مع الاتهاء عن المنهي عنه قصد الترك له امتثالا لغيره بالعقاب ان لم يقصد والاصح لا وانما يشترط حصول الثواب اه يقتضي ان الاصح انه لا يشترط في الاتيان بالواجب قصد الترك ولا كون المتروك مخطرا بالبال لكن في الكلام المنقول عن والده التابع له فيما ذهب اليه ما يقتضي اعتبار القصد فكانت مخالفة فيه واذا عات ذلك فظهر لك النظر فيما قاله الكمال ونقله عن البرماوى واشاره شيخه ابن الهمام حيث قال واعلم انه يمكن التخصيص عن دليل الكعبى بان يقال لا نسلم ان كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذي هو واجب لان ترك الحرام الذي يوصف بالوجوب هو الكف المكلف به في النهي كما هو الراجح وهو فعل مغاير لاسائر الافعال الوجودية التي هي اعداد الحرام ولا خفاء في توقف الكف على القصد ولا في أن الكف عن الشئ يخرج خطوره بالبال وداعية النفس له فنسكت جوارحه عن الحرام وغيره أو سركها في مباح أو غيره من غير ان يخطريه الحرام ولا داعية النفس اليه لم يوجد منه كف فلا يكون آتيا بالترك الواجب وان كان غير آتم اكتفا بما لا يتقاه الاصل في حقه فقد ظهر ان اجتماع الترك الواجب أعني الكف وما يفرض من فعل مباح أو غيره مما ذكر اجتماع اتفاقا لازما فاذا اجتمعاهما لم يوصف بالوجوب هو الكف لا ما يقارنه من الفعل المباح أو غيره وهذا أحسن ما يتخلص به عن دليل الكعبى كما ذكره البرماوى في شرح الفيه وقد أشار اليه شيخنا في تحريره اه وذلك لانه ظهر ان كلامه عن الكف مع القصد اليه واخطاره بالبال والانتكاف من غير قصد ولا خطور بالبال اتيان بالواجب وانه لا يتصور تحقه الا بالتلبس بشئ من المنافيات لذلك الحرام فلم يوقف كل منهما في تحقه على ذلك التلبس وما ذكره من المقدمات وأطال فيه لا ينفي ذلك ولا يدل على خلافه كما لا يخفى على المتأمل وقوله فقد ظهر الى قوله اتفاقا لازما ان أراد فيه بالاجتماع المذكور اجتماع الكف وخصوص ماله من مباح أو غيره فهو مسلم لكنه غير محتمل التزاع

اذ جعل كما علم مما تقدم ان مامعه هل هو واجب على وجه التخيير أو على وجه البذل حتى يكون
الواجب أحد الامور مماعه وغيره مما يمكن ان يكون معه أو لا وان اراد به الاجتماع على التخيير
والبذل فلا نسلم انه ظاهر مما قرره هذا الذي زعمه من ان هذا الاجتماع اتفاق لا لزوم بل ولا يصح
هذا الزعم في نفسه ضرورة ان ذلك الحرام كالغيبه منافي لاتفاقه الذي لا يتحقق الا باحد تلك
الامور فيلزم من اتفاقه الحاصل بالكف عنه تحقق أحد الامور للزوم لذلك الانتفاء وعدم
امكان تحقق ذلك الانتفاء بدونه كما يلزم من انتفاء القيام الحاصل بالكف عنه وجود أحد
الامور من القعود وغيره لان المتناقضين لا يرتفعان كما لا يجتمعان ولا معنى لثبوت أحدهما
حيث لزم ثبوت لا ارتفاع الآخر الاثبات ما يتحققه ويتوقف حصوله عليه وبالجملة فقد انضح
انتفاء قويا ان كف النفس عن الغيبه منسلا لا يمكن تحقيقه بدون التلبس بشئ من منافيات
الغيبه من مباح أو غيره فلا يتم ذلك الكف الا بذلك التلبس ولا معنى لقولنا ما لا يتم الواجب
الا به الا ذلك فذلك التلبس لا يتصور انتفكا كه عن ذلك الكف بان يتحقق ذلك الكف بدون
ذلك التلبس فهو لازم له بل لو سلم ان مجرد ذلك لا يثبت للزوم لم يقدر هنا بل يكفي توقف تحقيقه
عليه لان هذا هو معنى قولهم ما لا يتم الواجب الا به وقوله فالوصف بالوجوب هو الكف
لما يقارنه الخ ان اراد الموصوف بالوجوب اما التمسك وليس محل النزاع أو مطلقا فهو ممنوع
متعا واضحا بل كلاهما موصوف بالوجوب لكن الكف موصوف به اصاله وما قارنه موصوف
به لانه مقدمه ولا يتم بدونه وقد وافقه شيخ الاسلام فيما نقله عن البرماوى وشيخه ابن الهمام
وعمل قوله لا ما يقارنه من الفعل المباح أو غيره بقوله لا امتناع تقوم الماهية بفصلين متعاندتين
أو قصور متعاندتين ومن ثم امتنع ان يكون للنشئ ميزان ذاتيان اه أى وقد لزم التقوم المذكور
على قوله فانه جعل المباح واجبا فيلزم ان يتقوم بجواز الترك بحكم كونه مباحا وبالمنع منه بحكم
كونه واجبا ولا خفاء في تعاند جواز الترك والمنع ويجاب بانه ان اراد امتناع التقوم المذكور
باعتبار واحد فسلم ولا يراد ما نحن فيه ليس من هذا القبيل أو باعتبارين فهو ممنوع على ان
عدم قيل فرد الواجب المخير فاذا يقول الشيخ في فرد الواجب المخير فان قضية كونه واجبا
أى من حيث عموم امتناع تركه وكونه غير واجب أى من حيث خصوصه جواز تركه ولا يوسع
أحد خلاف ذلك وبالجملة فهما التزم ثم وجب التزامه هنا ثم رأيت قول الامدى ولا خلاص
عنه أى عما تاله الكعبى الامتناع ان ما لا يتم الواجب الا به واجب وقبه خرق القاعدة الممهدة على
أصول الاصحاب وغاية ما لزم عليه انه لو كان الامر على ما ذكرت لكان المنسوب بل المحرم اذا
تركه محرم آخر واجبا وكان يجب ان تكون الصلاة سرا على هذه القاعدة عندما اذا تركها
واجبا آخر وهو محال فكان جوابه انه لا يمنع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتعريم
بالنظر الى جهتين كما في الصلاة في الداء والمقصورة ونحوه وبالجملة وان استبعد من استبعده
فهو في غاية القموض والاشكال وعسى أن يكون عند غيري حله اه ثم قال شيخ الاسلام
ورد مذهبه أيضا بانه يلزم منه ان يكون كل انتقال عن محرم من قيام أو قعود أو قوم واجبا وهو
خرق للاجماع اه ويجاب بان اللازم من مذهبه وجوب أحد المذكورات على البذل من
حيث توقف ترك الحرام عليه ولا نسلم شمول الاجماع لذلك فليست امله في هذا الطريق الذي

نقله عن البرماوى وشيخه في كونه محالاً نظر افلا عن كونه أحسن ما يخص ولا يبعد أن هذا
هو السبب في ضرب الشارح صفحا عن ذلك ومشيه مع ظاهر كلام المصنف من أن المباح من
حيث هو ليس بواجب ومن حيث ما عرض له واجب أى على التخيير والبدل كما تقدم فليست أملا
وإذا علمت ذلك ظهر لك خطأ الكوراني في قوله ما نصه وقال المصنف والخالف لفظي ولهذا أقده
بقوله من حيث هو احترازاً عن الاستلزام المذكور وليس بشئ لأننا لنسلم اتصاف المباح
بالوجوب في صورة وقدس بقبحه وما يظن من أن فعل المباح يستلزم ترك الحرام فيكون
واجباً غلطاً لأن استلزام فعل المباح لا يلاحظ فيه كونه شرعياً ألا ترى أنه لو لم تكن الإباحة أمراً
شرعياً كان الاستلزام بجعله بلا تفاوت اهـ وذلك لأنه قد بان بما لا من يدعيه لذي عقل يوقف
الكف عن الحرام على فعل المباح على سبيل البدل والتخيير فيكون واجباً كذلك وأما ملاحظة
كونه شرعياً فلا يدخل له في ذلك كما لا يشبهه على ذي فضل فليست أملا (قوله والخالف لفظي) يصح
رجوعه للمستأثمين وكلام الشارح لا ينافي ذلك بل يقبله كما لا يخفى (قوله اذهى انتقاء المخرج)
قال شيخنا العلامة أى الإثم وهذا الحد لا يطرده لصدقه على المكروه والمنعوب مع ما فيه من
تعريف الإباحة التي هي أفعال بالانتقاء الذي هو انتقاء اهـ (وأقول) أما قوله لا يطرده فهو بناء
على تفسيره المخرج بقوله أى الإثم وأعل صاحب هذا الحد لم يرد ذلك بل أراد مطلق اللوم أو أراد
التعريف بالأعم كما اختاره الأقدمون وأما قوله مع ما فيه الخ فهو وجوب لأن هذا أمر
اصطلاحى لا لغوى ولا مانع من الاصطلاح على تعيين اللفظ الدال في الأصل على الأفعال للمعنى
الذى هو من قبيل الانتقاء ثم لا يخفى أن الشارح ناقل لهذه العبارة عنهم فلا يتعلق به شئ يسيما
(قوله وهو ثابت قبل ورود الشرع) قال شيخنا العلامة أى فلا تكون الإباحة شرعية إذا
الشرع ما يتوقف وجوده على الشرع وفيه نظر لا يخفى اذهى الدليل بعينه جارى غير الإباحة من
الاحكام الأربعة اذهى ثابتة عندهم قبل ورود الشرع بالعقل مستمرة بعده كما مر اهـ (وأقول)
عبارة العضد الإباحة حكم شرعى خلافاً لبعض المعتزلة فانه سمى بقولون المباح ما انتفى المخرج
في فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعبارة ونحن نذكر أن ذلك إباحة شرعية بل الإباحة
خطاب الشارع بذلك فانتقاه اهـ وقوله ونحن نذكر أن ذلك إباحة شرعية قال المولى سعد الدين
فان قيل من اعتقد أن الإباحة لا يلزم أن تكون حكماً شرعياً وإنما تتحقق قبل الشرع فكيف
يقدر في دعوا ما نكار كون ما انتفى المخرج في فعله وتركه إباحة شرعية قلنا ليس المراد بالشرعية
الناطقة بالشرع بل المستعملة في الشرع يعنى نكار أن ذلك مفهوماً فقط الإباحة بحسب عرف
الشرع فراجع النزاع الى أن الإباحة المستعملة في لسان الشرع منها ما انتقاء المخرج في الفعل
والترك اذ خطاب الشرع بذلك اهـ وبه يظهر اندفاع اعتراض الشيخ لأنه بناء على ما فهمه من
أن المراد بالشرع هنا الثابت بالشرع بل المتوقف عليه وليس كذلك كما صرح به السعد بقوله
قلنا ليس المراد بالشرعية الخ بل المراد به المستعمل في الشرع كما صرح به قوله بل المستعملة
في الشرع الخ فالجواب أن النزاع في المراد بالإباحة المستعملة في لسان الشرع فانها معنيين
أحدهما الإباحة الأصلية الثابتة قبل الشرع انتقاهما والثاني تخيير الشارع بين الفعل والترك
فاختلفوا هل المراد منه في لسان الشرع المعنى الأول أو الثانى وأما بقية الأحكام فليس لها

(والخالف لفظي) أى راجع
الى اللفظ دون المعنى فان
الكعبى قد صرح بما يؤخذ
من دليله من أنه غير مأثور
به من حيث ذاته فلم يخالف
غيره ومن أنه مأثور به
من حيث ما عرض له من
تحقق ترك الحرام به وغيره
لا يخالفه في ذلك كما أشار
إليه المصنف بقوله من
حيث هو (و) الأصح (أن)
الإباحة حكم شرعى) اذ
هى التخيير بين الفعل
والترك المتوقف وجوده
كغيره من الحكم على
الشرع كما تقدم وقال
بعض المعتزلة لا اذهى
انتقاء المخرج عن الفعل
والترك وهو ثابت قبل
ورود الشرع مستمراً بعده
(و) الأصح (أن الوجوب)
لنى (إذا نسخ) كأن قال
الشارع نسخ وجوبه

معين حتى يثبت في المراد من مافي لسان الشرع فسقط قول الشيخ اذ هذا الدليل جار بعينه
 في غير الاباحة وبما يناسب ذلك ويرمز اليه نسبته مقابل الاصح لبعض المعتزلة ولو كان المراد
 الاختلاف في ان الاباحة ثابتة بالشرع أو بالاعتق لم تجبه ذلك لبعضهم فان تحكيم العقل
 مشهور عن المعتزلة من غير تقييد بغيرهم فتأمل وبما تقر بظهوره تأمل مافي تقرير الكوراني
 في هذا المقام وأنه معزل عن المقصود (قوله بقى الجواز) أقول بقاء الجواز يقتضي النسخ
 لا ينافي انه قد يمنع العمل به عند المعارض اذ غاية بقاء الجواز أن يكون كدليل عارض بما
 يقدم عليه فلا يراد ان نسخ استقبال بيت المقدس لم يبق معه الجواز لان انتفاء الجواز من دليل
 آخر لا من مجرد النسخ هذا ان لم يثبت ان النسخ وجوباً وجوازاً والا فلا ورود لذلك مطلقاً وأما
 قول الكوراني وقد علم من تقريرنا جوابه حيث قلنا انتفاء المركب نارة يكون بانتفاء جميع
 الاجزاء والضاثلون بقاء الجواز بعد النسخ لم يبدع واقضية كلية حتى يرد عليهم النقض اه ففيه
 ما فيه وقد نقل السعد في شرح التمهيد عن الشيخ في الشفاء ان المطلقات المستعملة في العلوم
 كليات قليلة (قوله ولا راد ذلك قال أي عدم المخرج) قال شيخنا العلامة اي ولا راد ان
 الجواز الباقي هو الاذن في الفعل بما يقو به من الاذن في الترك قال ذلك ولا يخفى على ذي لب ان
 الكراهة يصدق عليها عدم المخرج دون الاذن في الفعل والترك لانها نهى ومن ثم كان المكروه
 من القبح المعروف في النهي عنه دون الحسن المعروف بالماذون فيه كما مر جميع ذلك فكيف
 يصح ان يراد احدي العبارتين بالآخرى اه (وأقول) لا يخفى على ذي لب صحة التجوز ووفوعه
 وشبوعه وأنه لا يجز فيه حيث وجدت العلاقة والقرينة بل صرح أهل البيان بأنه أبلغ من
 الحقيقة وحينئذ فيجوز قطعاً ان يراد له وجه التجوز بالاذن في الفعل والترك عدم المنع منهما
 على سبيل التحتم وان يجعل علاقة هذا التجوز للزوم فان عدم المذ كور لازم للاذن المذ كور
 وان يجعل قرينته التقدير المذ كور أي قوله أي عدم المخرج لان الظاهر المتبادر من المخرج
 هو الاتم فالتقدير بعدم الاتم دال على ان المراد بالاذن في الفعل والترك انتفاء الاتم عنهما قول
 الشيخ دون الاذن في الفعل والترك قلنا هذا مسلم لو كان المراد بالاذن في الفعل والترك ما هو
 ظاهره ولكنه ليس كذلك بل المراد منه معناه المجازي وهو عدم المنع منهما على سبيل التحتم وهذا
 قطعاً صادق على الكراهة اذ لا يمنع فيها على وجه التحتم وقوله فكيف يصح ان يراد احدي
 العبارتين بالآخرى قلنا هذا عجيب للقطع بأنه يصح ان يراد باحدي العبارتين معنى مجازي هو
 موافق لمعنى الاخرى فيصح ان يراد باحدي العبارتين الاخرى أي معنى الاخرى بهذا الطريق
 فانه يصح قطعاً ان يراد بهذا عدم معنى هذا اجتماع وفي هذا ارادة احدي العبارتين بالآخرى فقد
 ظهر رانه لا اشكال في صحة ما ذكره من راجع اليه على انه يمكن ان يكون اطلاق الاذن في الفعل
 والترك على عدم المنع المذ كور حقيقة عرفية أيضاً وان كان أقل من اطلاقه على ما هو الظاهر
 منه اذ لم يثبت عنهم ما ينافي ذلك ولا ينافيه قول المصنف السابق الحسن لما ذور الخ لانه مبني
 على الاطلاق الاكثر ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله أو الكراهة قد يقال انه يقتضي دخولها
 في الجواز المبين بقوله من الاذن في الفعل مع ان الاذن فيه لا يدخلها ويوجب بمنع انه لا يدخلها
 اذ الاذن في الشيء تجوزيه اه والظاهر ان مراده بقوله تجوزيه عدم المنع منه على سبيل التحتم

(بقى الجواز) له الذي كان
 في ضمن وجوبه من الاذن
 في الفعل بما يقو به من
 الاذن في الترك الذي خلف
 المنع منه اذ لا قوام للجنس
 بدون فصل ولا راد ذلك
 قال (أي عدم المخرج)
 يعني في الفعل والترك من
 الاباحة أو التدب أو
 الكراهة بالمعنى الشامل
 بخلاف الاولى

بما في
 هذا
 من
 الجواز
 التجوز

وان ذلك استعمال آخر للاذن ثم يحتمل ان مراده ان ذلك استعمال آخر عرفي حقيقي او مجازي
 على ما بيناه فليست امل (قوله اذ لا دليل على تعيين أحدها) أو رد شيخنا العلامة عليه سؤالا وجوابا
 وأقول مما يضعف السؤال ويقوى الجواب ما قوره من ان التقى قد يتوجه الى المقيد والقيد
 جميعا (قوله مسئله الامر بواحد من أشياء يوجب واحد لا بعينه) فيه أمران الاول قال
 الزركشي موضع المسئلة اذا شرع التحجير بنص فان شرع بغيره كتحجير المستحب بين الماء والخمر
 والتحجير في الحج بين الافراد والتمتع والقران فلا مدخل له في المسئلة لكن الجواب جعل التحجير
 بين الماء والخمر منها اه قال شيخ الاسلام والوجه عدم تقييدها بذلك من حيث الخلاف في أصلها
 وأما من حيث ما يترتب على فعل الكل فمسئلة الحج خارجة عن ذلك كما علم مما تقدم من ان
 محله اذا جاز الجمع بين الكل اه أي بخلاف ما اذا لم يجوز ومنه قبل ذلك بقوله الجماعة استعدوا
 للامامة بعد موت الامام فعلى المكلفين نصب واحد منهم ولا يجوز نصب زيادة عليه اه وما
 ذكرناه الوجه من عدم التقييد هو الذي يظهر أنه الصواب الذي لا معنى للخلاف فيه فيكون
 ضابط المسئلة سقوط الواجب بواحد من أمرين أو أمور سواء ثبت التحجير بين ذلك بنص أو لا
 اذ الوجه للفرق بينهما او يؤيد ذلك ما سياتي في قول المصنف ولا يجب على المؤخر العزم خلافا
 لقوم من ان أصح الوجهين كما قاله النووي الوجوب وعليه القاضي الباقلاني وغيره وصرح
 عليه بأنه من قبيل الواجب التحجير كما سياتي مع ان هذا التحجير لم يثبت بالنص وان فزع فيه لان تلك
 المنازعة ليست من جهة عدم كون التحجير منصوفا كما يعلم مما سياتي وحينئذ في ذلك تحجير من
 اشتبه عليه طاهر فنجس بين الاجتهاد بينهما واستمهال نالت طاهر يبقين كاذر بعض شراح
 منهاج الفقه ومنازعة بعضهم فيه لا التفتات اليها ولا ينافي ذلك قولهم الامر بواحد من أشياء
 حيث يتوهم عدم صدقه على ما قلناه اذ لم يرد فيه الامر بواحد من أشياء لان هذا باعتبار الأصل أو
 المراد الامر بواحد من أشياء ولو بحسب ما يؤول اليه الحال والحكم وليس هذا أمر اتعبد يا حنفي
 بتقييد بظاهر تعبيرهم بل ما طبعه قواعليه من التمثيل بآية الكفاية ليس فيه أمر صريح والثاني
 أنه قد يقال قوله الامر بواحد معناه ايجابه فيتحكم الموضوع والحمول ويجاب بان الانسليم
 اتحادهما لان الموضوع مقيد بالواحد المبهم في الظاهر من أشياء والمحمول مقيد بالواحد منها
 لا بعينه في الواقع وهما متغايران وكأنه قيل الامر بواحد مبهم في الظاهر أمر بواحد لا بعينه
 في الواقع فتغايروا فأفاد الاخبار لان الابهام يحتمل التعيين في الواقع وعدمه وحينئذ فيصح حمل
 الامر في عبارته على النفسى ولا يتعين حله على الانظلي (فان قلت) بل يتعين ذلك بدليل قوله
 يوجب دون ايجاب (قلت) ممنوع لان وصفاً بأنه يوجب على المبالغة حيث جعل الايجاب
 موجبا أو على حمل يوجب على معنى يستلزم أو يثبت أى ايجاب واحد من أشياء يستلزم أو
 يثبت ايجاب واحد لا بعينه وبهذا يظهر عدم تعيين حمل شيخنا العلامة الامر في المتن على الانظلي
 بقرينة قوله يوجب لتلايحد الموضوع والحمول فليست امل مع ان هذا الحمل قد لا يتخلص من
 الاشكال لان التقدير حينئذ اللفظ الدال على ايجاب واحد من أشياء دال على ايجاب واحد
 لا بعينه منها ولا فائدة في هذا الاخبار (فان قيل) بل نفسه فائدة لان قوله لا بعينه زائد على ما قبله
 قلنا فان حمل الامر على النفسى وتحصل الفائدة بذلك (قوله بواحد منهم) أى في الظاهر فيصير

اذ لا دليل على تعيين أحدها
 (وقيل) الجواز الباقي
 بمقومه (الاباحة) اذ
 بارتفاع الوجوب يتحقق
 الطلب فيثبت التحجير (وقيل)
 هو (الاستحباب) اذ المحقق
 بارتفاع الوجوب انتفاء
 الطلب الجازم فيثبت الطلب
 غير الجازم وقال الغزالي
 لا يثبت الجواز لان نسخ
 الوجوب يجعله كأن لم يكن
 ويرجع الامر الى ما كان
 قبله من تحريم أو اباحتى
 لكون الفعل مضرراً أو
 منفعلاً كما سياتي في الكتاب
 الخامس (مسئلة الامر
 بواحد) ٣٣٠

كل الاقوال الاتية (قوله من أشياء معينة) قال الشيخ الامام في شرح المنهاج انما قيد بقوله معينة لانها اذا كانت غير معينة فاما ان يقع التكليف بالقدر المشترك بينهما من غير نظر الى الخصوصيات فذلك لا يسمى انهما بل هو كالاتفاق كاسبق وايسر كلامنا فيه واما ان ينظر الى الخصوصيات كاذكرناه في تفسير الابهام فيستحيل لعدم العلم بها ونحن مرادنا هنا بالمعينة المعلومة المتميزة فلذلك قيد بقوله المعينة ليس صورة المسئلة اه وقوله المعلومة المتميزة (أقول) وجه ذلك انهم فسروا التعيين بجابه عتار شخص عن شخص آخر وظاهر عدم نافي هذا المعنى هنا اذا الاشياء المذكورة ليست اشخاصا فلا بد ان يراد بالتعيين هنا المعلومة والتعريف ولهذا قال شيخ الاسلام وقوله معينة أي نوعها لا يشخصها لان التعيين بالشخص انما يكون بعد وقوعه في الخارج اه لكن يجاب ان يقال أي نوعها أو يشخصها اذ يعقل الامر بواحد من أشياء معينة بالشخص كاعتق هذا العبد أو صدق بهذا المدأ وبهذا الثوب فليست امل (قوله بوجب واحدا لا بعينه) أي حيث كان للوجوب كما هو ظاهر فان كان للتدب كان التدب واحدا لا بعينه وكذا يقال في الكراهة في مسئلة التحريم الاتية وهذا كله في غاية الظهور ولا ينبغي التوقف فيه ثم رأيت شيخ الاسلام صرح به وقال انه القياس (قوله وهو القدر المشترك بينهما) فيه أمران * الاول انه شامل للمتواطئ كافي أعق هذا العبد أو ذلك العبد أو ذلك العبد والمشكك كافي آية الكفارة خلافا لما وقع لبعضهم * والثاني قال شيخنا العلامة في هذا الكلام وان كان هو حاصل كلامهم نظر اذا المشترك بين أشياء ليس واحدا منها ضرورة بل كل منها واحدا منه فليست امل اه (وأقول) قوله ليس واحدا منها قصد به رد قولهم وهو أي الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينهما ولا ينبغي على ذي لب خصوصاً من له المام بكلام الائمة في هذه المسئلة ان قولهم المذكور ليس معناه الا ان مفهوم الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينهما ضرورة تحقق هذا المفهوم في كل واحد منها وصدقه عليه فيكون مشتركا بينهما وليس معناه ان ذات الواحد منها القدر المشترك فقوله ليس واحدا منها ان اراد انه ليس مفهوم الواحد منها فليس يصح لما تقرره لا من يدعيه الذي اب وكيف لا يكون مفهوم الواحد من أشياء مع تحققة في كل منها وصدقه عليه مشترك كائنها وان اراد انه ليس ذات الواحد منها كما يسبق الى الفهم من قوة عبارته بل بصريح قوله بل كل منها واحد منه فهو مسلم لكنهم خلاف مرادهم كما لا يشبهه على من حضر له اذ ليس مرادهم الام مفهوم الواحد منها كما تقرروا كما سيأتي التصريح به متكررا في كلام السيد لاذنه فكان منشأ الاشكال اشتباه مفهوم الشيء بما صدق عليه وبينهما بون بائن قال السيد مفهوم أحداهما مباحا أمر كل يصدق على جزئيات متعددة وهو في نفسه أمر لا يتصل الا في ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكأنه قيل أوجب عليك أحدها وأجرت لك ترك أحدها وليس هذا الايجاب والتخير بالقياس الى هذا الكل في نفسه بل معناه ان اياها فعلت جاز لك ترك الباقي وأي اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شيء معين من الثلاثة موصوفاً بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البديل بهذا تارة وبذلك أخرى وليس التخير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنع انما المنع التخير بين واجب قد انصف بالوجوب على التعيين كالمصلحة

(من أشياء معينة كافي كفارة العبد فان في آيتها الامر بذلك تقديره بوجب واحدا منها لا بعينه) وهو القدر المشترك بينهما

وأكل الخبز الخاء وقال أيضا وذلك الحق الذي يشهده وان الذي وجب وهو الواحد المبهم أعني
 هذا المفهوم الكلي لم يخبر فيه اذ لا يجوز تركه البتة والتخير انما هو في كل واحد من المعينات
 وان كان كل واحد منها يتأدى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم
 أحدهما بهما فليس معنى الواجب الخيرة انه خبر في نفس ذلك الواجب كما يتبادر الى الفهم من هذه
 العبارة بل معناه الواجب الذي خبر في أفراد الى ان قال فان قلت هذا التحقيق يدل على ان
 الواجب الامر الكلي وذلك خلاف ما ذهب اليه المصنف أي ابن الحاجب من ان الامر الكلي
 أمر يميز في مطابق له لا امتناع وجوده في الخارج كما سبق أي قلت ما ذكره هذا فهو مفهوم ومنه كما
 سيعلم والجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر لا يتم لان مفهوم الفرد المنتشر أمر كلي فان
 كان هو الواجب ظهرت المناقاة بين الكلامين وان كان الواجب ما صدق عليه من الجزئيات
 فاما جيبها أو بعضها وكلاهما قاذح فيما ذكره من التحقيق وعليك التثبت في هذا المقام فانه
 من مزال الاوهام اه بقي انه هل المراد بالمفهوم الكلي الذي ذكرناه الواجب هو الكلي المنطوق
 أو الكلي الطبيعي والذي يظهر الثاني (قوله في ضمن أي معين منها) هذا لا ينافي ما تقدم عن
 السيد من ان الواجب الامر الكلي لا الجزئي خلافا لابن الحاجب لان المراد ان الواجب
 القدر المشترك لا من حيث تعينه في بعض افراده لكن التعيين من ضرورة تحققه وتطوره
 ما يأتي ان الامر لطلب الحقيقة لا للمرأة وغيرها لكن المرتبة ضرورة تحقق المأمور به (قوله
 لانه المأمور به) أقول فيه اشارة حيث أوردته بصيغة الحصر الى رده ما تقدم عن ابن الحاجب
 في كلام السيد من ان الامر بالكلي أمر يميز الخ وقد أورد شيخنا العلامة هنا كلاما عن
 العلامة وعقبه بقوله وأقول كون الواجب هو المشترك يتأني كون الواجب واحدا منها
 كما مر اه وقد علمت بطلان دعوى هذه المناقاة لان الواحد منها مفهوم كلي هو القدر المشترك
 بينها كما سبق ايضاحه بما لا من يد عليه للعاقل (قوله فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات الخ)
 يفيد ان الخلاف بين هذا القول والاول معنوي وقيل انه لفظي وقد أوضح ذلك شيخ الاسلام
 في حاشيته (قوله لان الامر تعلق بكل منها) قال شيخنا العلامة يتأني فرض موضوع المسئلة
 ان الامر بواحد منهم من أشياء معينة اه (وأقول) اما أولا فقد أشار الشارح الى ذلك بقوله
 قلنا ان سلم ذلك أي ان الامر تعلق بكل منها بخصوصه الخ فان فيه اشارة الى منع ذلك وفي منع
 ذلك اشارة الى مخالفة فرض المسئلة واما ثانيا فلقد قلنا ان يمنع المناقاة اما بان الامر
 بالواحد المبهم لا يتأني كون الامر بكل واحد بخصوصه لان الواحد المبهم لما كان مشتركا بينهما
 جاز ان يكون الامر به أمر بكل ما صدق عليه فقد صرح ان الامر بواحد منهم من أشياء أي
 بالقدر المشترك بينها لا يتأني وجوب الجميع لجواز ان يجعل تعلق الحكم بالامر الكلي وسيلة
 الى تعليقه بكل فرد من أفراد كما تقر وتظهر ما قبل ان الحكم في القضية الكلية على مفهوم
 الموضوع على وجه يسرى الى كل واحد من أفراد واما بان المراد ان الامر بواحد منهم
 بحسب العبارة والصورة أمر بكل واحد في الواقع كما لا يتوهم من ظاهر العبارة والصورة
 ففرض ان الامر بواحد منهم بحسب الصورة لا يتأني ان الامر بكل واحد بحسب الواقع وان
 سلم المناقاة ولا يضر ذلك لانه يقول هذه الترجمة من غيري بحسب ما ظهر له من الحكم فليست

في ضمن أي معين منها
 لانه المأمور به (وقيل)
 يوجب (الكلي) فيثاب
 بفعلها ثواب فعل واجبات
 ويعاقب بتركها عقاب ترك
 واجبات (وبسطة) الكل
 الواجب (بواحد) منها حيث
 اقتصر عليه لان الامر تعلق
 بكل منها بخصوصه على وجه
 الاكتفاء بواحد منها قلنا
 ان سلم ذلك لا ينافي منه
 وجوب الكل المرتب عليه
 ما ذكر (وقيل الواجب)
 في ذلك واحدهما

(قوله اذ يجب ان يعلم الامر المأمور به) فان قلت لم علم كون الواجب معينا عند الله أي يلزم ان يكون في الواقع كذلك فان ذلك هو مدعى هذا القائل كما هو ظاهر بوجوب العلم المذكور جعل التعيين لازما لوجوب العلم مع انه يلزم العلم عند القائل بالزوم وجوب العلم أم لا (قلت) لان المطلوب الذي هو كون الواجب معينا أعني التعيين عند الله انما يثبت على تقدير وجوب العلم المذكور ولا يمكن في شوبه مجرد لزومه العلم فانه ان لم يجب العلم فقد لا يوجد فلا يلزم كون الواجب معينا عند الله وهذا في غاية الظهور بادي تأمل (فان قلت) لكن قوله لا في بل يمكن في علمه به الخ يخالف ذلك لانه يقتضي اعتبار العلم دون وجوبه (قلت) كلا والله لا يخالفه ولا يقتضي ما ذكره لان معناه بل يمكن في علمه أي الذي يجب ان يكون بقرينة ما صدر به ولعمري الله انه مما لا يرتاب فيه ذواب واذا علمت ذلك ظهورك سقوط ما أورده شيخنا العلامة ههنا حيث قال اعلم ان القائل بالزوم يرى التعيين لازما للعلم وجوب العلم أم لا ويرى وجوب التعيين لازما لوجوب العلم حصل العلم أم لا والشارح جعل التعيين لازما لوجوب العلم عند هذا القائل مشيرا الى وده بقوله لا يلزم وقد علمت ما فيه وفي قوله بل يمكن في علمه رجوع الى ما حققناه والالتقال في وجوب علمه انه كلام شيخنا فاما قوله يرى التعيين لازما للعلم الخ فان أراد به انه كان يمكن التعليل بالعلم من غير اعتبار وجوبه فسقوطه ظاهر لان مجرد لزوم التعيين للعلم لا يمكن في شوبه أعني شوبه التعيين لغيره وان لا يثبت العلم فلا يثبت التعيين اذ ما لم يجب العلم قد لا يثبت فلا يثبت لازمه باعتبار انه لازمه فاعتبار الشارح الوجوب ليس لتوقف الزوم عليه كما هو منه المعارض بل لتوقف اثبات المطلوب عليه وان لم يرد ذلك فلا يقدح فيما قاله الشارح واما قوله ويرى وجوب التعيين لازما لوجوب العلم فان أشار بذلك الى مخالفة ما قاله الشارح لذلك فليس يصحح لظهور ان مراده هذا القائل يكونه معينا عند الله وجوب ذلك وقد علمه الشارح بأنه يجب ان يعلم الامر المأمور به وما حصل ذلك كما لا يخفى لزوم وجوب التعيين لوجوب العلم وان لم يشر بذلك الى ما ذكره فلا أثره فيما قاله الشارح واما قوله والشارح جعل التعيين لازما لوجوب العلم فان أراد اعتراض ذلك بان التعيين انما يلزم العلم لا وجوبه فسقوطه ظاهر لان التعيين اذ لم يلزم العلم لم يلزم وجوبه فان زعم ان وجوب العلم قد يثبت ولا يثبت العلم فسقوط ذلك ظاهرا أو اعتراضه بأنه كل يقضي ان يجعل اللازم وجوب التعيين لانه المراد قلنا قد بينا ان ذلك هو مراد الشارح ولا مخالفة في كلامه لذلك أما قوله مشيرا الى وده بقوله لا يلزم فان أراد المنازعة في هذا الرد المشار اليه فلا التفات اليها لظهور هذا الرد وجرىاته على القواعد لان حاصله منع الملازمة التي ادعاها هذا القائل فانه ادعى استلزام وجوب العلم للتعين فاشار الشارح الى منع هذا الاستلزام فحصل كلامه لانتم ان وجوب العلم يستلزم التعيين بل يمكن فيه التميز وهذا كلام موجه لا غير عليه وان لم يرد المنازعة فيه فلا أثره واما قوله وقد علمت ما فيه فان أراد به انه علم ان التعيين لازم للعلم كما قد يصرح بما راد ذلك قوله وفي قوله بل يمكن في علمه رجوع الى ما حققناه والشارح جعله لازما لوجوب العلم فلا يخفى سقوط ذلك مما بيناه لان التعيين اذ اصح لزومه العلم صح لزومه لوجوب العلم ولا يرد ان العلم قد يخالف عن وجوبه انفسا ذلك كما تقدم بيانه وانما اعتبر الشارح الوجوب لانه المثبت للمدعى كما تقدم ايضا به بما لا مزيد عليه واما قوله رجوع الى ما حققناه

(معين) عند الله تعالى اذ يجب ان يعلم الامر المأمور به لانه طالبه ويستحيل طلب الجهول (فان فعل) المكلف المعين فذلك وان فعل (غيره) منها (سقط) الواجب بفعل ذلك الغير لان الامر في الظاهر يقرب معين قلنا لا يلزم من وجوب علم الامر المأمور به ان يكون معينا عنده بل يمكن في علمه به ان يكون متغيرا عنده عن غيره وذلك حاصل على قولنا لتمييز أحد المعينات المهم عن غيره من حيث تعيينها

فهو ممنوع والملازمة في قوله والاقوال ممنوعة لان مراده بقوله بل يكفى في علمه الذي تقدم انه
يجب بدليل صدر كلامه فان هذا الكلام متعلق بالصدر ويترب عليه فعله بالتأمل ولا تم ولنك
تلك التويلات فان المتيقن على اساس وان كان لا يثبت الجود على التقليد فلا يتحقق ان تقاسد
الشارح أحق مع ان نسبة هذه المباحث الى الشارح لا منشأ لها الا الاقوال والافعال الشارح
لم يزد على ما قالوه كما هو معلوم ان له اطلاع على ما قرره (قوله وقبل هو أى الواجب في ذلك
ما يختاره المكلف) قال شيخ الاسلام يعنى الواجب عند الله ما يختاره المكلف بقدرته ما ذكره
بعد من ان الاقوال غير الاول متفقة على نفي ايجاب واحد لا بعينه مع كون القول بذلك مع
ما قبله من تفاريع القول بان الواجب واحد معين عند الله كما أفاده كلام العبد وغيره
وان أوههم كلام كثير كالمصنف خلافة هذا وكلام الشارح فيما ياتي في تحريم واحد لا بعينه
بمقتضى موافقة الكثر انتهى وأشار الكمال الى نحوه (وأقول) ما ذكره غير ضروري ولا يحتاج
اليه ولا يختلف المقصود بجعله من تفاريع القول بان الواجب واحد معين عند الله وعدم
جعله كذلك والمصنف غير مقلد للعبد وغيره خصوصاً في التقلبات وانما وصف
ما قبله بأنه معين عند الله دون هذا مع ان هذا أيضاً يعين عند الله باختيار المكلف لان ذلك وجد
فيه ظاهر المعين وهو حصر الواجب في خصلة بعينها بخلاف هذا (قوله وانما يدركها
في المعين) فيه نظر ظاهر اذ قد تكون المقسدة في فعل الجميع من أشياء معينة دون كل واحد منها
فلا يمنع تحريم واحد منها لا بعينه اذ ترك أى واحد منها انتفى المقسدة وفي ترك الجميع منها
دون ترك كل واحد منها فلا يمنع ايجاب واحد منها لا بعينه اذ يفعل أى واحد منها انتفى
المقسدة قادر المفسدة في الفعل أو الترك لا يتوقف على التعيين بالمعنى الذي ادعوه ولعل
هذا في غاية الظهور ثم رأيت السبكي بعد كلام يتعلق بتقرير مذهبه قال مائنه وتحقيق هذا
الكلام انما ينتج ان المشتغل على الحسن المقتضى لوجوب هو أحدها لا خصوص كل منها
فلذلك كان معنى كلامهم ايجاب أحدها على الابهام وانما قصدوا القرار من لفظ يوههم ان
بعضها واجب وبعضها ليس بواجب وانه لا يجوز التخيير بين الواجب وغيره اه فليتامل
(قوله وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب المخير) في شرح المنهاج للشيخ الامام تبا
غيره فرع اذا باع قفيزاً من صبرة فالمعقود عليه قفيز لا بعينه بمعنى القدر المشترك بين أفقزة
الصبرة وقالوا ان معناه كل واحد منها على البدل كما قالوا في خصال الكفارة وعندى انه كعتق
الرقبة وقد تقدم تحريره واذا اختار المشتري واحداً منها لا تقول انه كان معيناً بل تعين فيه بعد
الابهام وكذا اذا دعت المرأة الى تزويجها من كفتان وجب من أحدهما كالمستعدين اما
اذا طلق احدها امرأته وأعتق أحد عبديه فهو كخصال الكفارة سواء ولا اختصاص
لطلاق والعتق بواحد معين فاذا اختار تعين ما يختاره اه وقد يقال قضية ما تقدم في مسئلة
بيع القفيز من صبرة ان المعقود عليه القدر المشترك ان الصبرة لو تلفت الاصا كان هو المبيع
سواء كانت معلومة الاصبعان أم مجهولة ولها وجود القدر المشترك في ذلك الصاع الا ان الفقهاء
فرقوا بين المعلومة والمجهولة في ذلك فليتامل (قوله لتخير المكلف الخ) فيه اشارة لما تقدم
عن السبكي من ان الواجب بالحقيقة لا تخيير فيه وذلك لا ينصرف في التسمية بالواجب المخير لان

(وقبل هو) أى الواجب
في ذلك (ما يختاره المكلف)
للفعل من أى واحد منها
بان يفعله دون غيره وان
اختلف باختلاف اختيار
المكلفين للاتفاق على
الخروج عن عهدة
الواجب بأى منها يفعل قلنا
الخروج به عن عهدة
الواجب لكونه أحدها
لا خصوصه للقطع
بامتواء المكلفين في الواجب
عليهم والاقوال غير الاول
للمعتزلة وهي متفقة على نفي
ايجاب واحد لا بعينه
كقبحهم تحريم واحد لا بعينه
كما سبق في ما قالوا من ان
تحريم الشيء أو ايجابه لما
في فعله أو تركه من المقسدة
التي يدركها العقل وانما
يدركها في المعين وتعرف
المسئلة على جميع الاقوال
بالواجب المخير لتخيير
المكلف في الخروج عن
عهدة الواجب بأى من
الاشياء يفعله وان لم يكن
من حيث خصوصه واجبا
عندنا

(فان فعل) المكلف على قولنا (الكل) وفيها على ثوابا ومقابا وأدنى كذلك (فقبل الواجب) أي المئاب عليه ثواب الواجب الذي هو كذا ثواب سبعين مندوبا أخذ من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقي في شعب ٢٥٣ الايمان (أعلاها) ثوابا لأنه لو اقتصر

عليه لاثيب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معاً وأمر بما لا ينقصه عن ذلك (وان تركها) بان لم يأت بواحد منها (فقبل يعاقب على أدناها) عقابا بان عوقب لأنه لو فعله فقط لم يعاقب فان تساوت فتواب الواجب والعقاب على واحد منها ففعلت معاً أو مرتباً وقيل في المرتب الواجب ثواباً وأولها تفاوتت أو تساوت لتأتى الواجب به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على كل من غير ما ذكر الثواب الواجب وهذا كله مبنى كما ترى على ان محل ثواب الواجب والعقاب أحدهما من حيث خصوصه الذي يقع نظراً إلى الواجب به والتحقيق المأخوذ مما تقدم انه أحدهما من حيث ذلك الخصوص والا كان من تلك الخبيثة واجبا حتى ان الواجب ثواباً في المرتب أولها من حيث انه أحدهما لا من حيث خصوصه وكذا يقال في كل من الزائد على ما يتأدى به الواجب منها انه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث انه أحدهما لا من حيث خصوصه (ويجوز

وصفه بالخير من قبيل وصف الشيء بوصف متعلقه (قوله أخذ من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقي) قد يقال لا يضر تضعيف هذا الحديث في جزم الشارح بهذا الحكم لأن ذلك من قبيل الترغيب في الفضائل والحث على الاهتمام بالواجبات ولا نسلم تقديم صحة الاستدلال على منزل ذلك بحجة الحديث بل يسوغ الاستدلال عليه بالضعيف (قوله فضم غيره اليه معاً) وأمر بما لا ينقصه عن ذلك (فان قلت لاشأن الاوجه خلاف ذلك اذا تأخر الاعلى لكن هل لهذا وجه معقول (قلت) يمكن ان يوجه بان الاعلى لما كان أرجح وأكمل كان تعاقب الواجب به أتم فنظر اليه في أداء الواجب حيث وجد وان تأخر (قوله لا من حيث ذلك الخصوص والا كان من تلك الخبيثة واجبا) أقول هذا الكلام في غاية القوة وان نازع فيه جمع كالكمال حيث قال فيقال عليه لا نسلم ان حصول ثوابه الخاص به بعد ايقاعه يستلزم كون تعاقب الايجاب السابق به من حيث خصوصه اذ لا مانع ان يقال ان فعل أحده هذه الامور وأنها ففعلت سقط عمل الطلب وان فعلت منها كذا ففعلت كذا ففعلت كذا اهـ وذلك لان ترتب ثواب الواجب باعتبار انه ثواب واجب على الخصوص باعتبار الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص مما لا يعقل كما لا يخفى مع صدق التامل وما قوله اذ لا مانع ان يقال الخ فلا يخفى انه لا ينتج ترتيب ثواب الواجب باعتبار انه ثواب الواجب على الخصوص باعتبار الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص نعم قد يقال ان أحدهما من حيث انه أحدها وهو القدر المشترك يتفاوت باعتبار تفاوت الخصوصيات التي تحقق في ضمنها فلا مانع من ان يتفاوت ثوابه لذلك ويجاب بان التفاوت خارج عن القدر المشترك والواجب ليس الا القدر المشترك فتواب الواجب لا يكون الاعلى القدر المشترك دون التفاوت الزائد لأنه خارج عن الواجب فلا يتعلق به ثوابه (فان قلت) ويمكن ان الشارح لم يقصد في تفاوت ثوابه بتفاوته في افراده وحينئذ فلا اشكال عليه مطلقاً بل قد يقال ولا نزاع في المعنى (قلت) يمنع من ذلك ان التفاوت ليس الا بالخصوص فاذا لم يتعلق به الوجوب لم يتعاقب به ثواب الوجوب بقي انه قد يخفى جداً تصور ترتيب الثواب على الفرد من حيث انه أحدهما دون خصوصه فان لذلك الاقل مثلاً الاقل من حيث خصوصه ثواباً معينا فان حصل تمامه لم يتفاوت الحال بين قولنا ان الثواب من حيث انه أحدهما وقولنا انه من حيث خصوصه وان أسقط بعضه فهو في غاية الاشكال وكيف يسقط ثواب رتب على فعل وجد بشرطه فليتأمل (قوله وقيل لم ترده اللغة) أقول لا يخفى على ذي عقل صراحة هذه العبارة في ان هذا اختلاف في الوقوع وعدمه لا في الجواز وعدمه اكن المراد بان اللغة لم ترده انهم لم ترد بطريقه وهو الصيغة التي يفهم منها النهي عن واحد منهم من أشياء معينة كما بينه الشارح المحقق بقوله حيث لم يرد بطريقه الخ ولما أورد على المخالف قوله تعالى ولا تطع منهم أعماً وكفورا فانه طريق للنهي عن واحد منهم من شيئين فقد ثبت ورود اللغة بطريقه أجب بان هذا انما يكون طريقاً لذلك لو كان نهياً عن طاعة واحد منهم منهم او ليس كذلك بل هي نهى عن طاعتهم اجماعاً والى الايراد والجواب أشار الشارح بقوله وقوله تعالى الخ ثم رد هذا الجواب بقوله قلنا الاجماع الخ وحاصله ان هذه الصيغة يفهم منها النهي عن واحد منهم فهي طريق لذلك ولا ينافي ذلك صرفها عن ظاهرها بالاجماع فقد ثبت ورود اللغة

تحريراً واحداً لا بعينه) من أشياء معينة وهو القدر المشترك بينهم في ضمن أي معين منها فعلى المكلف تركه في أي معين منها وله فعلة في غيره اذ لا مانع من ذلك (خلافاً للمعتزلة) في منعه من ذلك كنههم ايجاب واحد لا بعينه لما تقدم عنهم فيهما (وهي كالخير)

الواجب الخير فيما تقتضيه
فيما يقال على قياسه النهي
عن واحد منهم من أشياء
معينة نحو لا تتناول السمك
أو اللبن أو البيض يحرم
واحد منهم إلا بعينه بالعمى
السابق وقيل يحرم جميعها
فيعاقب بفعلها عقاب فعل
محرمات ويثاب بتركها
امتثالاً لثواب ترك محرمات
ويستقطر كلها الواجب
بترك واحد منها وقيل المحرم
في ذلك واحد منها معين
عند الله تعالى ويستقطر تركه
الواجب بتركه أو ترك غيره
منها وقيل المحرم في ذلك
ما يختاره المكلف للترك
منها بأن يتركه دون غيره
وان اختلف باختلاف
اختيار المكلفين وعلى
الأول ان تركت كلها
امتثالاً أو فعلت وهي
متساوية أو بعضها أخف
عقاباً وثواباً فقبل ثواب
الواجب والعقاب
في المتساوية على ترك وفعل
واحد منها وفي المتفاوتة
على ترك أشدها وفعل
أخفها سواء أفعأت معاً
أم مرتباً وقيل العقاب
في المرتب على فعل آخرها
ما وثبت أو تساوت لاوتكباب
الحرام به ويثاب ثواب
المندوب على تركه كل من

بذلك الطريق غاية الأمر انه منع من جعلها على معناها الأصلي مانع لكن هذا لا ينافي انها
طريق لما ذكر ولا يخفى على ذي عقل فضلاً عن ذي فضل حسن هذا التقرير وظهوره ومطابقته
المقصود ومنه يظهر ان الكوراني لم يرد في هذا المقام بعد خطئه في فهم المقصود مع ظهوره
على التغيير في وجوه الحسان حيث قال في قول المصنف وقيل لم يرد به اللغة مانعه اشارة الى
منع من جهة المستزلة تقريره انكم ادعيت ان النهي عن واحد لا يعينه جائز وهو كمنسلة
الخير ولا يستقيم قياسكم على ذلك ان في الخير ورد الامر من الشارع بذلك وفي النهي لا ورود
للنهي من الشارع بذلك ولادل عليه اللغة اذ لم يجد في كلام العرب ما هو نص في ذلك وقوله تعالى
ولا تطع منهم أعماً وكهراً التحريم لكل واحد لاواحد لا يعينه وهذا الكلام منهم في غاية
السقوط اذ الكلام في الجواز لا في الوقوع وما قاله بعض الشارحين ان الاجماع لم يستند
صرفه عن ظاهره ماله معنى صحيح اه فتأمل ما اشغل عليه هذا الكلام الركيك من فساد المعنى
فاما قوله اذ الكلام في الجواز لا في الوقوع فلا يخفى فساده ومخالفة لقول المصنف وقيل لم يرد به
اللغة الصريح في ان هذا الاختلاف في الوقوع لا في محذور الجواز كما تقدم بيانه وكان من هذا
غلطه سرعان ذهنه الى قول المصنف وألا ويجوز تحريم واحد لا يعينه مع غلظه عما الكلام فيه
وهو قوله وقيل لم يرد به اللغة الصريح في الاختلاف في الوقوع كما تقرر وما قاله بعض
الشارحين يعني المحقق الحلي الى قوله فخاله معنى صحيح فهو حقيق بقول القائل

قد تشكر العين ضوء الشمس من رمد * ويشكر القم طعم الماء من سقم

وقد علمت حسن ما قاله المحقق الحلي ودقه بما لا مزيد عليه لكنه لما خفي على الكوراني ولم
يقدر على مطعن فيه لم يرد على القول الباطل واليهتان الذي ماتحت من طائل كما لا يخفى على
فاضل واما ما يفهم من كلامه من ان المقصود بقول المصنف وهي كالتحريم القياس فهو ممنوع بل
لم يصد بذلك الا احالة ما هنا على ما هناك في القروع والاحكام السابقة كما تقرر المحقق الحلي
(قوله مسئله فرض الكفاية مهم الخ) قال شيخنا العلامة هذا الحد يتناول مطلق القرض
فلا يطرده وقد يجاب بان النظر الى الفاعل في الكفاية وقع التقييد بتركه وفي مطلق القرض
وقع ترك التقييد به واذا صدق على قسميه اه (وأقول) يجاب أيضاً بوجهين الاول ان المقصود
تفسير فرض الكفاية بمن فرض العين لاعتنا مطلق القرض أيضاً على قياس ما أجاب به الشارح
عن ايراد سنة الكفاية وهذا جواب في غاية الحسن والدقة كما لا يخفى واما الاعتراض عليه
الا في فسيأتي بيان فساداه والثاني اننا لانسلم تناول هذا الحد مطلق القرض اذ لا يصدق على
مطلق القرض هذا السلب الكلي أعني مضمون قوله من غير نظر بالذات الى فاعله لثبوت
الاجاب الجزئي وهو النظر الى فاعله في الجملة في بعض أفرادهم وقد يتعسف في جعل جواب الشيخ
على هذا الثاني (قوله حصوله) قال شيخنا العلامة الاولى ان يقول تحصله اذ القصد أي الطلب
انما يتعلق بفعل كالتحصيل لا الحصول اه (وأقول) اما اولاً فلا نسلم الحصر في قوله انما يتعلق
بفعل يؤيد المنع ان الايمان بما يوجب والتحقيق انه ليس به بل لا يقال انما المطلوب مقدمات
حصوله لا نأقول لا يصح ذلك بل هو المطلوب بالذات غاية الأمر انه انما يصح طلبه والتكليف به
للقدره عليه بواسطة القدرة على مقدمات حصوله على ان ما ادعاه من الحصر لا ينافي تغييره

غير ما ذكر تركه لشواب
الواجب والتحقيق ان
نواب الواجب والعقاب
على تركه وفعل أحدهما من
حيث انه أحدهما حتى ان
العقاب في المرتب على آخرها
من حيث انه أحدها
ويثاب نواب المندوب على
ترك كل من غير ما يتأدى
بتركه الواجب منها
من حيث انه أحدها
(وقيل) زيادة على ما في
الخبر من طرف المعتزلة
(لم ترد به) أي بغير ما ذكر
(اللغة) حيث لم ترد بتركه
من التمس عن واحد منهم
من أشياء معينة كما وردت
بالأمر بواحد منهم من
أشياء معينة وقوله تعالى
ولا تطع منهم أعمأ أو كفورا
نهي عن طاعتهم ما أجمعوا
قلنا الاجماع المستند
صرفه عن ظاهره
(مسئلة فرض الكفاية)
المنقسم اليه والى فرض
العين مطلق الفرض المتقدم
حده (مهم بقصد حصوله
من غير نظر بالذات الى
فاعله) أي يقصد حصوله
في الجملة فلا ينظر الى فاعله
الا بالتبع للفعل ضرورة
انه لا يحصل بدون فاعل
فيقتاول ما هو ديني كصلاة
الجماعة والأمر بالمعروف
ودينوي كالحرف والصنائع

بالاولى واما ثانيا فال مطلوب بالذات والمكاتب حقيقة هو وليس المطلوب بالذات هنا الا حصوله
واما تحصيله فلا يقصد الاتباع حتى لو تصور حصوله بدون تحصيل لم يطلب تحصيل مطلقا فغير
الحصول دون التحصيل اشارة الى ذلك ولو عبر بالتحصيل أو عم كونه مقصودا بالذات وليس
كذلك وأيضاً باعتبار الحصول أقرب الى عدم النظر بالذات الى الفاعل بعدم ملاحظة فعله
وأوفق به من اعتبار التحصيل المقتضى ملاحظة فعله كما يظهر مع التأمل بل ويعلم ذلك من
الحدائق (قوله في الجملة فلا ينظر الخ) قال شيخنا العلامة اشارة الى ان قوله من غير نظر ليس
قيداً من الحد والالكان في غير يقصد فيكون عدم النظر المذكور مقصوداً ولا معنى له بل هو
نتيجة ما قبله ولازم عنه اذا استناد القصد الى الحصول يشعر بحرقا بقصد فعله فيلزم ذلك فقوله
في الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض منهما أو مغبنا ومشيروا الى أن
معناه المذكور مستفاد عن فاعل تخصيص القصد بالاستناد الى الحصول (فان قلت) بل أشعر به الى
أنه معنى من غير نظر الخ (قلت) فهو معناه لا ملزمه كما يقتضيه التفرع بالقاع (فان قلت) بل معناه
أعم من الحصول من الكل أو البعض (قلت) فاس ملازمة عدم النظر المذكور بخروج فليست أم
اه (وأقول) لا ينبغي ما في هذا الكلام من الخروج عن الظاهر وارتكاب التعسف من غير
ضرورة الى ذلك فاما قوله اشارة الى ان قوله من غير نظر ليس قيذاً من الحد لا ينبغي منه بأدنى
تأمل فانه في غاية من مخالفة الظاهر وارتكاب التعسف من غير داع الى ذلك قوله والالكان
في غير يقصد فيكون عدم النظر المذكور مقصوداً الخ قلنا ان أردت بانه في غير يقصد تعلقه
به كعقابي كل جار ومجرور بعامله سلماً ذلك لئلا يلم ان ذلك يقتضي أن يكون عدم النظر
المذكور مقصوداً الا لا يفهم من العبارة شيئاً الا أنه يقصد حصوله ولا ينظر بالذات الى فاعله
ولا يفهم منها ان عدم النظر مقصود الا ترى ان قولك قصدت زيادة زيد من غير التفات الى
عمرو لا يفهم منه ان عدم الالتفات الى عمرو مقصود بل لا يفهم منه الا أنك جعلت بين قصد
زيادة زيد وبين عدم الالتفات الى عمرو ولعمري ان هذا في غاية الظهور وان أراد بانه
في غير يقصد وقوع القصد على الجبرور فالعبارة لا تشمل ذلك بوجه فصلا عن دلالتها عليه
وانما يشبهونها ذلك لو كانت هكذا يقصد حصوله مع عدم النظر الى فاعله لكننا ليست كذلك
كما ترى نعم لو علق من غير نظر الخ بقوله حصوله أمكن دلالة على ذلك لكنه خلاف مدعاه مع انه
لا ضرورة الى ارتكابه فاصواب ان قول المستف من غير نظر الخ قيذاً في الحد وان لم يكن في كلام
الشارح ما يخالف ذلك بل قوله الا في ونخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله الخ
صرح فيه فانه صريح في ان المخرج لذلك قوله من غير نظر الخ فيكون قيذاً في التعريف ولو صح
ما ادعاه الشيخ لقال الشارح ونخرج فرض العين فانه لم يقصد حصوله أي لم يخص القصد
بحصوله على قياس ما تعسف به الشيخ حيث حمل قول المستف بقصد حصوله على معنى يقصر
القصد على حصوله واما قوله بل هو نتيجة ما قبله ولازم عنه الخ فهو من المبالغة في التعسف
ومخالفة الظاهر مع الاستغناء عنه كما علم مما تقدم بالجمل الذي لا ينبغي فلا التفات اليه ولا تعويل
عليه واما قوله فقوله في الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض منهما
أو مغبنا وقول سلماً ذلك لكن هذا لا يتوقف على ما ادعاه وتعسف فيه بل يصح هذا المعنى

وان جعلنا قوله من غير نظر الخ قصد من التعريف نعم قد يقال الاول ان يقال معناه من غير اعتبار فاعله ولا اعتبار كون الكل أو البعض منهما أو معينا أو ما قوله ومشير به الخ فهو ممنوع منع الاختفاء فيه مع أدنى تأمل اذ تعسفه ونخالقه لكلام الشارح كما أشيرنا اليه أظهر من ان يجنح وأما قوله فان قيل بل أشير الى انه معين من غير نظر فأقول فيه يمكن ان يغير هذا السؤال بحيث لا يتدفع بالجواب الذي ذكره وذلك بان لا يكون إشارة الى انه معنى ما ذكر بل الى عدم اعتبار غير حصول الفعل بالذات فيكون معنى قوله بقصد حصوله في الجملة بقصد حصوله من غير اعتبار ما عداها بالذات وحيداً فتقر به عليه قوله فلا ينظر الخ في غاية الظهور لظهور المغايرة بين المفعول والمفعول عليه على هذا التقدير (فان قلت) أي فائدة في تفسير الشارح وأنى زيادة فيه على عبارة المصنف (قلت) فيه فوائد منها اني توهم تعلق قوله من غير نظر بقوله حصوله حتى يتوهم أن يكون عدم النظر الى الفاعل مقصوداً فإنه خلاف المراد بل لا معنى له كما تقدم ومنها بيان محذور قوله بالذات وبيان أن الفاعل مقصود بالتبع مع توجيهه اذ قد يتوهم عدم الاحتراز وأما قوله في جواب السؤال الثاني قلت فاستلزامه لعدم النظر المذكور ممنوع فيجيب عنه بان الاستكفاء بحصوله من البعض وان قلنا انه على الجميع دليل ظاهر على عدم النظر الى الفاعل بالذات فالاستكفاء بالحصول المذكور يستلزم عدم النظر المذكور واستلزاماً ظاهراً كما هو المراد من التقرير (قوله) لان الغرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر) أقول هذا جواب حسن صحيح لا يمتري في حسنه وصحته من له المام بكلام الأئمة وتصرفاتهم ولقد مررت في كلام من يصحج بكلامه في أمثال ذلك كني لا استخضره الآن استعمال مثل هذا الجواب والتصريح بجوازه وقد قال السيد في حواشي شرح الشريعة اعلم ان المتأخرين اعتبروا في المعرفة ان يكون موصلاً الى كنهه المعروف أو يكون مميزاً للمعرفة عن جميع ما عداها ثم قال وانصوب ان المعبر في المعرفة كونه موصلاً الى كنهه أو الشئ اما بالكنه أو بوجهه ماسواً كان مع التصور بالوجه تميزه عن جميع ما عداها وعن بعض ما عداها الى ان قال وأما الامتياز عن الكل فلا يجب اه وقال المولى الدواني في حواشي التهذيب واشترط المساواة في مطلق التعريف ليس مذهب المحققين قالوا المقصود من التعريف التصور سواء كان بوجه مساو أو بوجه أعم أو أخص نعم يشترط في المعرفة القيام ثم أطال في بيان ذلك اه ولا يجنح ان هذه نصوص قطعية على صحة جواب الشارح فانه اذا كان الصواب وقول المحققين ان المعبر في التعريف كونه موصلاً الى كنهه أو الشئ بوجه ما فكيف اذا انضم الى ذلك كونه مميزاً للمعرفة عما قصد تميزه عنه كما فيما نحن فيه وبذلك يعلم ان العقل غير ذلك هي التي وقعت السكال في قوله ولا يخلو الجواب عن اعتناء من الشارح اه حيث أشعر بتوقفه في هذا الجواب وأوقعت شيخنا العلامة في قوله هذا العذر يخرج قوله منهم عن كونه حداً أي معرفاً اذ هو ما يميز الماهية عن جميع ما عداها بقرينة تعريفه أيضاً بالجامع المانع وبالطرد المتعكس اه وكيف يقدح قوله اذ هو أي المعرفة بما يميز الماهية عن جميع ما عداها مع قول سيد المحققين وسند المدققين والصواب ان المعبر في المعرفة كونه موصلاً الى تصور الشئ اما بالكنه أو بوجه ماسواً كان مع التصور بالوجه تميزه عن جميع ما عداها أو بعض ما عداها وأما الامتياز

ونخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله حيث قصد حصوله من كل عين أي واحد من المكلفين أو من عين مخصوصة كالنبي صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه دون أمته ولم يتدق هذا الحصول بالجزم احترازاً عن السنة لان الغرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر (وزعمه) أي فرض الكفاية (الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني (وامام الحرمين وأبوه) الشيخ أبو محمد الجويني (أفضل من) فرض (العين) لانه يسان بقيام البعض به الكافي في الخروج عن عهده جميع المكلفين عن الانتم المترتب على تركهم له وفرض العين امتيازاً بالقيام عن الانتم القائم به فقط والمتبادر الى الانه

عن الكل فلا يجب وأما قوله بقرينة تعريفه أيضا بالجامع المانع الخ فلا يرد لأن هذا في المعرف
 التام وهو ليس بمراد المصنف ولا للشاويح أو على رأي المتأخرين وليس البناء عليه وأوقعت
 الكوراني في قوله تعريف المصنف لا بد له من قيد آخر ليصير مانعا وهو أن يقال مهم بقصد
 حصوله من غير نظر إلى ذات فاعله مع تأييد الكل على تقدير الترك والإيدخل فيه سنة الكفاية
 والعجب من بعض الشارحين أنه عرف سنة الكفاية بما عرف المصنف فرض الكفاية ولم يتنبه
 لاختلال تعريف المصنف طردا اه فاما اعتراضه تعريف المصنف فقد علم بطلانه مما تقدم وأما
 قوله والعجب الخ فهو أدل فاطم على تمويهه وفساد تصور ذلك لأن ذلك البعض من الشاويحين
 الذي هو سيد الشارحين وعندهم المولى الجلال المحلى لما ذكر تعريف المصنف لفرض
 الكفاية المذكور قال ولم يقصد قصد الحصول بالجزم احترازا عن السنة لأن الغرض تميز
 فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر اه ثم قال في قول المصنف وسنة الكفاية
 كفرضها وهو أمور أحدها أنها من حيث التميز عن سنة العين مهم بقصد حصوله من غير نظر
 بالذات إلى فاعله الخ اه ولا يخفى على ذي عقل صراحة هذا الكلام في اعتراف المحقق بأن
 كلامه التعريفين أسقط منه قيد يحصل به التميز عن جميع ما عداه وإن وجه اسقاطه ارادة
 التميز عن شيء مخصوص وذلك حاصل بدونه مع أن تعريفه السنة بما ذكر هو مراد المصنف
 من هذا الكلام فهو ليس بالتعريف المصنف فكيف مع ذلك يسوغ له أن يقول ان يفتى ويندب
 إليه تعريف السنة ويدعي عليه عدم التنبه وما أكثر ما سدد عدم التأمل واعتقاد التهور
 وعدم التأمل ومن أمثلة الفضلاء سربيع الجواب كثير الخطأ (قوله وان لم يتعزوا له فيما
 علت) قال الكمال وتبعوه كأن مراده أنه لم يقف عليه في كلام الأئمة صريحا والافتقار وقع في
 كلام الشافعي والاصحاب ما يدل عليه فقد قالوا ان قطاع الطواف المقرض أصلا لا جنازة
 مكره وعلاوه بأنه لا يجوز ترك فرض العين لفرض الكفاية إلى آخر ما أطال به (وأقول) لا يخفى
 ظهوره في المطلوب وان أمكن أن يصدق هذا التعليل بتساويهما اذ لا يحسن قطع الشيء
 لمساويه اذ لا مزية عليه وكذا يقال في تعليل الشافعي المذكور في آخر الكلام الذي نقله
 فيكون حاصله على هذا الاحتمال أنه لا يحسن قطع الشيء لما هو دونه ولا مساويه لعدم المزية
 (قوله لا على الكل خلافا للشيخ الامام والجمهور) فان قيل على قول الشيخ الامام والجمهور
 بما إذا يفرق بينه وبين فرض العين فلتسقطه عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين
 وفرق الكمال بأن فرض العين بقصد فيه عين الفاعل ابتلاؤه بفعل الفعل المطلوب وفرض
 الكفاية بقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر إلى الفاعل الا بالتبع من حيث أن الفعل
 لا يوجد بدون فاعل اه (قوله وأجيب بأنهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في
 الجملة لا للوجوب عليهم) قال الكمال يقال عليه من طرف الجمهور وهذا هو الحق بالاستبصار
 أعني أن طائفة ترك أخرى فعلا كلف به فان قيل قد أشار المصنف في شرح المختصر إلى جواب
 ذلك بقوله ليس الاسقاط عن غيرهم بفعالهم أولى من تأييد غيرهم بتركهم قلنا بل هو أولى لأنه قد
 ثبت شرعا نظيره من اسقاط ما على زيد بآداء عمرو ولم يثبت تأييد انسان بآداء آخر اه (وأقول)
 قوله يقال عليه الخ يقال عليه هذا انما يأتي لو اوبط التكليف في الظاهر تلك الطائفة الأخرى

وان لم يتعزوا له فيما علت
 ان فرض العين أفضل لشدة
 اعتبار الشارع به بقصد
 حصوله من كل مكلف في
 الاغلب ولما رضى هذا
 دليل الاول أشار المصنف
 إلى النظر فيه بقوله فزع
 وان أشار كما قال إلى تقويته
 بعزوه إلى قائله الأئمة
 المذكورين المنبذ أن
 للإمام سلفا عظيما فيه فانه
 مشهور عنه فقط كما اقتصر
 على عزوه إليه النووي
 والاكثر (وهو) أي فرض
 الكفاية (على البعض) وفاقا
 للإمام الرازي لا لكفاء
 بجهول من البعض (لا) على
 الكل خلافا للشيخ
 الامام) والله المصنف
 والجمهور) في قولهم انه
 على الكل لانهم بتركه
 ويسقط بفعل البعض
 وأجيب بأنهم بالترك
 لتفويتهم ما قصد حصوله
 من جهتهم في الجملة
 لا للوجوب عليهم

بعضها واحد هالكه ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان في احتمال الامر اهـ او تعلقه
 بهما من غير ضرورة لاحداهما على الاخرى في ذلك فليس في التائيم المذكور تائيم طائفة بترك
 أخرى فعلا كلفت به اذ كون الاخرى كلفت به غير معلوم بل كلتا الطائفتين مستويتان في
 احتمال كل أن تكون مكلفة به وهذا يغني عن جواب المصنف الذي أشار في شرح المختصر اليه
 فلا يضر اندفاعه بما قاله المحشي بتقدير تمامه وحيث قد الاستبعاد الذي زعمه مد فوع فتأمل بل
 أقول اذا قلنا بالاختيار الا أن البعض منهم آل الحال الى أن المكاف طائفة لا بعينها فيكون
 المكاف القدر المشترك بين الطوائف المصادق بكل طائفة بجميع الطوائف مستوية في تعلق
 انطاب بهم بواسطة تعلقه بالقدر المشترك المستوي فيها فلا اشكال في انهم الجميع (فان قلت) فعلى
 هذا ما الفرق بين مختار المصنف وقول الجمهور وما فائدة الاختلاف حينئذ فان انطاب هم
 الجميع على القواني وكذا انهم عند الترك (قلت) الفرق أن انطاب على قول الجمهور وتعلق بكل
 واحد بعينه ولا كذلك على قول المصنف فانه عليه انما تعلق بكل طريق السراية من تعلقه
 بالمشارك ومن فوائده اختلاف ما ذكره الشارح بقوله ثم مداره على الظن الخ فانه اذا كان من شك
 أن غيره هل فعله لا يلزمه على قول البعض ويلزمه على قول الكل والفرق أنه خوطب به بعينه
 ابتداء على قول الجمهور فلا تسقط عنه الا ان ظن فعل الغير بخلافه على قول المصنف وقوله قلنا
 بل هو أولى لانه ثبت شرعا نظيره الخ يقال عليه ليس الدين تطير ما نحن فيه كليا لان دين زيد
 واجب عليه وحده بحسب الظاهر ولا تعلق له بغيره فلذا صح أن يسقط بآداء غيره ولم يصح ان يأثم
 غيره بترك آداءه بخلاف ما نحن فيه فان نسبة الواجب في الظاهر لكلتا الطائفتين على السواء
 بخلاف أن يأثم كل طائفة بترك غير ما تعلق الواجب بها بحسب الظاهر واستوائهم مع غيرها في
 التعلق وأما قوله ولم يثبت تائيم انسان بآداء آخر فهذا لا يطابق البحث اذ ليس المدعى تائيم أحد
 بآداء غيره بل تائيم بترك غيره فالطابق له ان يقول ولم يثبت تائيم انسان بترك آداء آخر وحينئذ
 يتخلص منه بأن التعلق في الظاهر مشترك بين سائر الطوائف فليست له (قوله قال المصنف
 وبطل لما اخترناه الخ) فيه كلامان أحدهما السكالك قال يجب عنه بأن الآية ونحوها كقوله
 تعالى فاولوا له من كل فرقة منهم طائفة الآية مؤول بالسقوط بفعل الطائفة جمعاً بين ظاهر
 قوله تعالى فاولوا الذين لا يؤمنون بالله ونحوه هـ وهذا ذكره ابن الحارث بقبوله قالوا فاولوا
 نفر قلنا يجب تأويله على المسقط جمعاً بين الأدلة اهـ (وأقول) لا ينبغي ما فيه فان تأويل أدلة
 المصنف الظاهرة في مطلوبه كما لا ينبغي للجمع بينها وبين ظاهر قوله تعالى فاولوا الذين لا يؤمنون
 بالله ونحوه ليس أولى من العكس لذلك وأما قول شيخ الاسلام قال الزركشي في الاستدلال به
 نظرو قد استدلل به القرافي على أن الواجب متعلق بالمشارك الخ فلا ينبغي ما فيه لان هذا لا يتأني
 مختار المصنف لان سائر ما عليه على بعض منهم والبعض منهم هو القدر المشترك هـ والثاني لشخصنا
 العلامة قال بعد توجيه التعبير باللام دون على في قوله وبطل لما اخترناه مانصه ثم لا ينبغي أن
 كون المطلوب منه الفعل هو الكل أو البعض يقتضي أن الفاعل منظور اليه بالذات وأن
 طلب الفعل هو طلب الفاعل بالتفعل فكون الفعل مطلوباً بالفاعل غير منظور اليه بالذات غير
 معقول اهـ (وأقول) لا ينبغي أن دعواه عدم الخفاء في أمر لم تثبت بداهته ولا ضروريته من غير

قال المصنف وبطل لما
 اختاره قوله تعالى ولست كن
 منكم أمة يدعون الى الخير
 ويأمرون بالمعروف
 وينهون عن المنكر وذكر
 والده مع الجمهور مقتدا
 عليهم قال تقويه لهم فانه
 أهل لذلك (والجواب) على
 الاول (البعض منهم) اذ
 لا دليل على انه مع من قام
 به سقط القرص بفعله
 (وقيل) البعض مع من عند
 الله تعالى بسقط القرص
 بفعله وبفعل غيره كما يسقط
 الدين عن الشخص بآداء
 غيره عنه

(وقيل) الب (من قام به) استحوطه بفعله ثم مدار على الظن فعلى قول البعض من ظن أن غيره لم يفعله وجب عليه وقيل لا فلا
وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا (وبيعين) ٢٥٩ فرض الكفاية (بالشروع) فيه أى بصير

بذلك فرض عين بعنى مثله فى
وجوب الاتمام (على الاصح)
بجامع الفرضية وقيل
لا يجب اتمامه والفرق أن
القصد به حصوله فى الجملة
فلا يتعين حصوله من شرع
فيه فيجب اتمام صلاة

الحنافة على الاصح كما يجب
الاستمرار فى صفة القتال
جرما لما فى الانصراف عنه
من كسر قلوب الحنذا وانما
لم يجب الاستمرار فى تعلم العلم
لمن آتس الرشده من
نفسه على الاصح لان كل
مسئلة مطلوبة برأسها
منقطعة عن غيرها بخلاف
صلاة الحنافة وما ذكره تبعا
لابن الرقعة فى عطليه فى باب
الوديعه من أنه يتعين
بالشروع على الاصح بالنظر
الى الاصول أقدمه على ذكره
البارزى فى التميز تبعا
للفرزى من أنه لا يتعين
بالشروع على الاصح إلا
الجهاد وصلاة الحنافة وان
كان بالنظر الى الفروع
أضبط (وسنة الكفاية)
المنقسم اليها الى سنة
العين مطلق السنة المتقدم
حده (كفرضها) فيما تقدم
وهو أمر واحد انما من
حيث التميز عن سنة العين
مهم بقصد حصوله من غير
تعلق بالذات الى فاعله كائنا ما

سند يديه مما لا يسمع مثله فى مقام النزاع كما لا يخفى على من له معرفة بقواعد البحث فترى به على
ذلك زعم عدم المعقولة المذكورة ترتب على غير أساس ويكفى هنا أن طلب الفعل من غير تعيين
الفاعل مع الاكتفاء به من أى فاعل كان بل من غير المكلف فى بعض الاحكام دأبل ظاهر فى أن
المتصور اليه بالذات هو الفاعل دون القاعل وإن الفاعل لم يتقرر اليه الا توقف الفعل عليه ومما
يغرب المعقولة انما قطع بان السلطان مثلا قديما مرابلاغ بعض الأمور رعيته من غير أن يتعلق
غرضه بالمبلغ الامن حيث احتياج التبليغ اليه حتى لو حضر رعيته عنده قبل التبليغ بانها
ينفسه فلو كان المبلغ منظورا اليه ما بلغ نفسه وأعرض عن تبليغ المبلغ واذا قل هذا فى
الشاهد فالمانع من جواز مثله فيما نحن فيه قد عوى انه غير معقول من غير المعقول (قوله)
وقيل البعض من قام به) قال شيخ الاسلام هذا من تقارب القول قبله وان أوهم كلامه
ككثير خلافه اه (وأقول) لما يتفاوت الحال بين كونه من تقارب ماقبله وكونه مستقلا
مع ظواهر الفرق بينهما فان تعين ذلك بالشخص وهذا بالاضافة الى القام به لم يلتفت لذلك
ولم يبعد سلب هذا الابهام ايماما فانه لا أثر له (قوله من ظن أن غيره لم يفعله) قال شيخ الاسلام أى
ولا يفعله أيضا اه وهو حاصل كلام الكمال واقائل أن يقول هذا مما لا حاجة اليه وان اقتضاء
كلام الحصول وغيره لانه حيث لم يقع الفعل لم ينقطع تعلق الخطاب به وان ظن أن غيره يفعله فى
المستقبل والحاصل انه حيث ظن انتفاء الفعل فيما مضى كان الوجه بقاء تعلق الخطاب به وان
ظن أن غيره يفعله فى المستقبل فما أقامه كلامه من انه لو ظن أن غيره لم يفعله فيما مضى وانه يفعله
فى المستقبل ينقطع عنه تعلق الخطاب فيه انظر (قوله وجب عليه) استشكله الاسنوى
بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا يتم تركه والارم تأنيب أهل الدنيا قال فان قيل انما اتفق
الارم لعدم القدرة قلنا فيلزم أن لا يكون فرضا اه (وأقول) الوجه حيث انتفت القدرة حتى
قدرة التوصل اليه التزام انه ليس بفرض (قوله ومن لا فلا) يدخل من لم يظن شيئا فلا يجب عليه
قال شيخ الاسلام وان أدى ذلك الى أن لا يفعله أحد اه ويوجه بعدم عموم الوجوب فى الواقع
مع احتمال فعل الغير مع ذلك فلا يخلو عن نظر (قوله وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله) قال
شيخ الاسلام أو يفعله اه وفيه ما تقدم (قوله بجامع الفرضية) قال شيخنا العلامة قد يعترض
كونه جامعا بأنه لو صح لم اشتراكهما فى وجوب الشروع واللازم مستف اه (وأقول) لان
انتفاء اللازم لان التعسر فى الشروع الواجب هو شروع من لا بد منه فى أداء الفرض لكنه فى
فرض العين هو الجميع وفى فرض الكفاية هو البعض فان شروع طائفة قبسه وقيامهم به أمر
لازم بحيث لو اتقى انما اقتدا شرك الفرضان فى أن الشروع من يتأدى به الفرض أمر واجب
وان اختلف من يتأدى به الفرض فمع ما ظهر بذلك ثبوت اللازم وعدم انتفاءه فتأمل فانه فى
غاية الحسن والدقة والعجب من الشيخ كيف خفى عليه ثم رأيتنى أجبت مرة أخرى بأنه يمكن
منع الملازمة لاستلزامها محالا لان الكلام ليس فى الشروع فى الجملة لوجوبه قطعا كما هو ظاهر
بل فى الشروع بالنسبة للجميع فلو وجب كان فرضا عينيا لوجوبه على كل عين حينئذ وهو خلاف
المفروض من أنه فرض كفاية والحاصل انه قام المانع من وجوب الشروع بخلاف وجوب
الاعمال لان علمه حرمة الفرضية وهى موجودة من غير مانع وعندى أن الاقل أقدم وأصوب

السلام وتتمت العاطس والتسمية لكل من جهة جماعة فى الثلاث مثلا فانها افضل من سنة العين عند الاستاذ ومن ذكره

المستأمل (قوله لاسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل) قال شيخنا الشهاب يلزم على هذا أن الفرقة الثانية إذا قلت سنة الكفاية لا بد لك بها مع ذلك فرض الكفاية في ترتيب الثواب على فعالها كالفرقة الاولى لأن المدرك هناك بقاء الطلب وان سقط المخرج واقرض هناك سقوط الطلب فلا ثواب وعلى ذلك منع ظاهر ولو قيل ان سنة الكفاية أفضل من سنة العين لاسقوطها اليوم المترتب على تركها بقوله القائم بهم المكان ملائمة لما سبق في فرض الكفاية (فان قيل) أين التمس على تركها كي يترب اليوم (قلت) من حيث ان الامر بالشئ يفيد التمس عن تركه غاية الامر ان دليل عام غير خاص بكل مسئلة مسئلة من حيث خصوصها اه (قوله الذي يسعه وغيره) قال شيخنا العلامة فيه ايما الى أن جميع مراديه المجموع وان وقت الاداء هو مجموع ذلك الوقت وان أجزاءه هي اجزائه والذي يقتضيه التاكيد بجميع أن المؤكد به لا بد أن يكون ذا أجزاء متحققة أو تقديراً يقصد حصول الحكم اها بالمطابق له أن كل جزء من أجزاء وقت الظهور ويخوض جوارز وقت لادائه وذلك لا ينافي أن مجموعها وقت أدائها أيضاً صدق حد الوقت بما سبق من الزمان المفترضة شرعاً عليه وعلى كل منها اه (وأقول) ما زعم من أن فيه ايما الى ما ذكر ممنوع بل انما أومأ الى أن المراد بكل من وقت الظهور في قوله جميع وقت الظهور وقوله وقت أدائه الذي يسعه وغيره ومن الهاء المجردة عن في قوله في أي جزء منه أو وقع هو مجموع الوقت واهذا وصفه في الثاني بقوله الذي يسعه وغيره فان الذي يسعه وغيره هو المجموع ونحوه لأي جزء منه أو وقع فيه والى أن المراد بجميع كل جزء منه لا الجوع بدليل قوله في أي جزء منه أو وقع الذي وقع ياتنا بجميع الواقعة تاكيد الوقت الظهري الاجزاء والى أن قول المصنف وقت لادائه خبر عن جميع الواقعة على الاجزاء فيقيد ان كل جزء من جملة الوقت وقت لادائه فقد أقاد كلامه أن كل جزء من مجموع الوقت وقت لادائه وبواسطة التاكيد بدليله وان مجموع الوقت موسع فقد أتى بما يوافق المطلوب وبطابقه قضية التاكيد بجميع وعند ذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض هنا راساً (قوله لا في الزائد عليه) أي على الوقت أي وقت الجواز من وقت الضرورة (أقول) قضيته انه أراد بان أدائه عليه من وقت الضرورة بما لا يوجب الصلاة لأن وقت الجواز هو ما يسعه فما زاد عليه هو ما لا يسعه ولا يفتي ان ما لا يسعه اصادق بما يسع ركعة فأكبر وبما لا يسع ركعة فأكبر هذا قال وان كان القول فيها أدائه بشرطه أي بان يدرك فيه ركعة وقد أطلقت الفقهاء وقت الضرورة على مقدار تكبيرة أي فأكثر من آخر الوقت في حق من زال عذره حيث من أرباب الاعتذار كخض وجنون وانما وصفاً وإطلاق ذلك يشمل ما يسع الصلاة وقضية ذلك أن يكون بين وقت الضرورة وبين وقت اقتضائه كلامه ووقت الضرورة بالمعنى الذي اقتضاه طريق الفقهاء عوم وخه وخص من وجهه اذ يجتمعان فيما لا يسع الصلاة في حق صاحب العذر الزائل وينفرد الاول في ذلك في حق غير صاحب العذر والثاني فيما يسع الصلاة ولا يفتي فيه بالمعنيين لوقت الجرمية عند الفقهاء فنقول شيخ الاسلام في قوله من وقت الضرورة أي ومن وقت الجرمية أيضاً اه فيه نظر لعدم الحاجة اليه تمامه (قوله في قواهم بوجوب العزم) أي في أول الوقت على مرید التأخير عنه قال العضد قال القاضي انه ثبت في العمل والعزم حكم خصال الكفاية وهو انه لو أتى بأحد هماً أجراً ولو أدخل به ما عصى وذلك معنى

لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين بها قالوا انها مطلوبة من الكل عند الجمهور وقيل من بعضهم وهو المختار وقيل من معين عند الله تعالى يسقط الطلب بفعله وبفعله على غيره وقيل من بعض قام بها وادعها انها تبين بالشروع فيها أي تصير به سنة عين يعني مثلها في تاكد طلب الالتزام على الاصح (مسئلة الاكثر) من الفقهاء ومن المتكلمين على (أن جميع وقت الظهور جوارز وقتوه) أي نحو الظهور كافي الصلوات الخمس (وقت لادائه) في أي جزء منه أو وقع فقد وقع في وقت أدائه الذي يسعه وغيره وذلك بعرفه الواجب الموسع وقوله جوارز راجع الى الوقت لبيان أن الكلام في وقت الجواز لا في الزائد عليه أيضاً من وقت الضرورة وان كان الفعل فيه أداء بشرطه (ولا يجزى على المؤخر) أي مرید التأخير عن أول الوقت (العزم) فيه على الفعل بعد في الوقت (خلافاً لقوم) كالقاضي أي بكر الباقلاني من المتكلمين وغيره في قواهم بوجوب العزم لتمييزه الواجب الموسع عن المؤخر في جوارز الترتيب

وجوب أحدهما أثبت الجواب أما قطع أن الفاعل الصلاة بمثل لكونها صلاة مخصوصة
 لا لكونها أحد الأمرين مهمما اهـ ويمكن أن يجاب بأن القاطع بمأذ كرم بالنسبة لجهة الوقت
 اذ لا يتميز بالنسبة اليه دون الجزء الأول منه الذي هو محل الكلام حتى لو فلت في أول الوقت
 كان الامتنال لكونها صلاة بخلافها بالنسبة لجهة الوقت ولا لكونها أحد الأمرين بالنسبة
 لخصوص الجزء الأول من الوقت ثم قال العبد وأيضاً فلا نسلم أن الأثم يترك العزم انما هو
 لكونه محملاً فيه وبين الصلاة حتى يكون كمال الكفارة بل لأن العزم على فعل كل واجب
 اجمالاً أي عند الالتفات اليه اجمالاً ونقصه لا عند تركه أي خسه وصحه هو من أحكام الإيمان
 فثبت مع ثبوته سواء دخل وقت الوجوب أو لم يدخل في غلبه وترك واجب بعد عشر من سنة أثم
 وإن لم يدخل الوقت ولم يجب اهـ ويمكن أن يجاب بأن ذلك لا يمنع الوجوب على التخيير بين
 الفعل والعزم فإن من باد بفعول الصلاة أو الوقت سقط عنه وجوب العزم على فعله اذ
 لا معنى له مع فعلها ومن عزم أول الوقت على فعله اسقط عنه المبادرة إلى فعلها والفرق بين هذا
 العزم والعزم الذي يقول به القاضى ووافقوه أن هذا العزم لا يتقدم دخول الوقت وانما يجب
 عند ملاحقة الواجبات اجمالاً ونقصه لا حتى اذا غفل عنها لم يترك العزم بخلاف الذي
 يقول به القاضى فإنه من بدخول الوقت والقياس ثابته مع الغفلة حيث كانت عن
 نقصه كما ياتى بفعله عن الصلاة حيث كانت كذلك (قوله واجب بمحصل التمييز بغيره
 الخ) قال النكاح المحجب بذلك هو المصنف في شرح المختصر وهو محصل مناقشة اذا المراد في
 جوابه التأخير عن جعله الوقت المقدور وكلامهم انما هو في التأخير عن زمن فعل الوجوب وهو
 أول الوقت ومرادهم في التعديل التمييز الحاصل بتمييز المكلف وهو ان يترك المكلف تأخير
 الحائز عن غيره بان يقصد بتأخير الفعل في الوقت فقد قال الاصحاب في جمع التأخير
 انه يجب على المسافر ان يقصد في وقت الأولى الاثبات بها في وقت الثانية جمعا لتمييز التأخير
 الواجب عن غيره الخ (وأقول) لا يخفى ضعف هذه المناقشة والتجاء جواب المصنف لانهم انما
 احتجوا بتمييز الواجب الموضع عن الفعل وهذا التمييز حاصل عند ذكر المصنف واعتبار غير
 المكلف مع تغير القرض في نفسه مما لا حاجة اليه ولا دليل عليه واما التأني في جملة الاحكام
 في جمع التأخير فلا يخفى ضعفه أيضاً ظاهره انما هو في ذلك انما هو في الصلاة عن جعله وقتها
 الاصل فلا بد من صارف عن الهدوان الذي هو الاصل في انما هو في الصلاة عن جعله وقتها
 اذ ليس فيه سوى الانحراج عن أول الوقت الاصل في التأني واما التأني في التأني في التأني
 في مسألة الامر المطلق عن التقييد بوقت أو فروع على انه يجب العزم عند ورود الامر فقه
 ما سبق في كلام المصنف والكلام انما هو في عزم خاص يتعلق بدخول الوقت دون غيره فليتناول
 (قوله وقال الحنفية ما اتصل به الاداء من الوقت الخ) قال الكوراني وهذا لا يمتاز عن مذهب
 الجمهور وإنما انتهى (وأقول) ان أراد لا يتميز في نفسه فهو ممنوع لانحصار وقت الاداء على
 هذا فيملاها الفعل وعدم انحصار وقتها على مذهب الجمهور في قوله انما هو في الصلاة عن جعله وقتها
 كما سبق في كلام الشارح بخلاف قوله انما هو في الصلاة عن جعله وقتها فانما هو في الصلاة عن جعله وقتها
 قريب (قوله وقع واجبا بشرط انما هو في الصلاة عن جعله وقتها) فيه أمور الأول قال شيخنا العلامة فيه اشكال
 (الذكر في ان قدم) الفعل

وأجيب بمحصل التمييز
 بغيره وهو ان تأخير الواجب
 عن الوقت يؤثم (وقيل)
 وقت أدائه (الأول) من
 الوقت لوجوب الفعل
 بدخول الوقت (فان أخر)
 عنه (قضاء) وان فعل في
 الوقت حتى ياتى بالتأخير
 عن أوله كما نقله الامام
 الشافعي رحمه الله تعالى عن
 بعضهم وان نقل القاضي
 أبو بكر الباقلاني الاجماع
 على نفي الاثم ونقله قال
 بعضهم انه قضاء بدمية
 الاداء (وقيل) وقت أدائه
 (الأخر) من الوقت لاستقائه
 وجوب الفعل قبله (فان
 قدم) عليه بان فعل قبله في
 الوقت (فتجسس) أي
 فتقديه تجسس للواجب
 مسقطه كتجسس الزكاة
 قبل وجوبها (و) قال
 (الحنفية) وقت أدائه
 (ما) أي الجزء الذي اتصل
 به الاداء من الوقت (أي
 لاقاه الفعل بان وقع فيه
 (والا) أي وان لم يتصل
 الاداء بجزء من الوقت بان
 لم يقع الفعل في الوقت
 (قالا آخر) أي فوقت
 أدائه ليس هو الآخر من
 الوقت لتعيينه للفعل فيه
 حيث لم يقع فيما قبله (و) قال
 (الذكر في ان قدم) الفعل

لان واجبا حال فان كانت مقارنة له انما لم يلزم ان شرط الوجوب وهو البقاء متاخر عنه والشرط
انما يتقدم أو يقارن وان كانت مقدرة لزم ان صفة الفعل أي وجوبه توجد بعده انما دامه
وقد يجاب بان البقاء شرط للحكم على المتقدم بالوجوب لا للوجوب الخ اتمى (وأقول) يجاب
أيضا بان معنى وقع بين أي في آخر الوقت وقوعه واجبا بشرط بقاءه بشرط البقاء بشرط التبيين
الوقوع وهو مقارن له لان زمانهما آخر الوقت ولا يخفى مغايرة هذا الجواب بل جواب الشيخ
وأما أوفى بقول الشارح المتبين به الوجوب وكان معنى جواب الشيخ على اختيار أن الحال
منظرة أي حال كونه محتملا كوما في آخر الوقت بوجوبه بشرط بقاءه فلا إشكال لان البقاء انما
يتحقق في آخر الوقت وهو وقت الحكم فتقارن الشرط والمنروط وأما جعل واجبا بمعنى هذا المعنى
حالا مقارنة فتشكك لان الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق في الحال فكيف يتحقق
الحكم في الحال وجعل الشرط كونه بحيث يبقى لا يخلص لانه غير معلوم في الحال للعناكم * واعلم
انه قد يرد على جوابه انما لم قطع ان نفس الوجوب متوقف على البقاء بدليل انه اذا لم يبق اتقى
نفس الوجوب بدليل وقوع ما قدمه فلا حينئذ وقد يجاب بان كونه شرطا للحكم لا ينافي
كونه شرطا لنفس الوجوب أيضا ~~الشرط~~ بل يلزم تاخر الشرط عن الشرط الا ان يجعل شرط
الوجوب كونه في نفس الامر بحيث يبقى ويمكن ان يقال ههنا ثلاثة أمور نفس الوجوب في
نفس الامر وبشرطه كونه في نفس الامر بحيث يبقى لا نفس بقاءه وهذا الشرط مقارن
لشرطه الذي هو نفس الوجوب في نفس الامر ضرورة أنه قبل الآخر اذا كان يمتدأ إلى
الآخر متصفا بكونه بحيث يبقى إلى الآخر ونفس الوجوب في الظاهر بشرطه كونه الظاهر ان
يبقى وهذا الشرط مقارن لشرطه أيضا والحكم يتحقق الوجوب في نفس الامر بشرطه العلم
بتحقق البقاء والحكم المذکور انما يكون آخر الوقت وحينئذ يوجد العلم المذکور وهو مقارن
فلتزل العبارات على هذه الأحوال وعلى هذا تقول الشارح شرط الوجوب عنده يجوز أن
يبقى على ظاهره أي شرط نفس الوجوب في نفس الامر لكن يجعل قوله أن يبقى بمعنى ان يكون
بحيث يبقى وكذا قول المصنف وقع واجبا يجوز أن يكون واجبا حالا مقارنة بناء على أن المراد
الوجوب في نفس الامر وأن قوله بشرط بقاءه بمعنى بشرط كونه بحيث يبقى فليست أمرا * والثاني ان
فضيحه ان صفة التكليف لوزات بعد الفعل وعادت في آخر الوقت لم يكن واجبا وقد قال
الاشعري في شرح المنهاج ما نهى والنسائل وهو رأي الكرخي من الخلقية أن الاتي بالصلاة في
أول الوقت ان أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما نهى له واجبا وان لم يكن على
صفة التكليف بأن كان محتملا أو حائضا أو غير ذلك كان ما نهى له فلا شك في الحصول
والمنتخب وغيره ما وقع في ذلك أن صفة التكليف لوزات بعد الفعل وعادت في آخر الوقت
يكون أيضا فرضا وكلام المصنف يأباه لانه شرط بقاءه على صفة الوجوب إلى آخر الوقت وسبقه
الامتدادي وصاحب الحاصل وابن الحاجب إلى هذه العبارة اهـ والنسائل أن الزركشي ضعف
طريقة الكرخي بان كون الفعل حالة الابقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا نقلا خلاف القواعد اهـ
ويجاب بجمع ذلك لان الممتنع عدم اتصافه في نفس الامر باحدهما اما عدم الحكم باحدهما
والتوقف في الحكم إلى التبيين فلا فان الموقوفات كذلك في الشرع كثيرة (قوله المتبين به

على آخر الوقت بان وقع
قبله في الوقت (وقع) ما قدم
(واجبا بشرط بقاءه) أي
بقاء المتقدم له (مكافا) إلى
آخر الوقت فان لم يسبق
كذلك كان مات أو جن
وقع ما قدمه نفسا لا بشرط
الوجوب عنده ان يبقى من
أدركه الوقت بصفة التكليف
إلى آخره المتبين به

الوجوب) أقول المتبادر أن هذا الثبوت وهذا الضمير لا آخر وهو صحيح ولا يرد عليه أن التبيين
 بالبقاء لا بالآخر لأن الآخر مقيده بقرينة السياق بحصول البقاء إليه أي المتيين بالآخر الذي
 حصل البقاء إليه وبذلك يندفع تعيين شيخنا العلامة كون هذا الثبوت والضمير لقوله أن في
 مع أن فيه ركة مع قوله وأن آخر عنه أذ بهر التقدير وأن آخر الفعل عن البقاء بصفة التكليف
 إلى آخر الوقت وأن كان صحيحا بوجع تكلف فليست أم (قوله بأن لم يشتغل به أول الوقت مثلا)
 أي أو ثابته وإمامه أن ترك الاشتغال به مع ظن الموت سواء كان ترك الاشتغال به مع ذلك
 الظن في أوله أو في ثابته وهكذا (قوله عقب ما يسهه منه مثلا) فيه امران الأول قال شيخ
 الإسلام في مثلا هذا راجع إلى الموت عقب ما يسهه فان ظن القوات بسبب آخر كحضور وانما
 ويحضر فكذلك لا يقال هلاجه لا يضار راجعا إلى ما يسهه إشارة إلى ادخال الزائد على ما يسهه
 أيضا لا نقول الزائد على ما يسهه داخل في قوله ما يسهه فلا حاجة إلى الإشارة إليه بمثلان فيجبه
 أن يقال فيما إذا ظن الموت عقب ما يسهه مثليه مثلا أن قد هذا التأخير عن جميع ذلك الزمن
 فالحال بيان واضح وإلى أن يبقى منه ما يسهه فقط مثلا قبل الوجه - ينتد عدم العصيان بأواز
 هذا التأخير حيث أنه والثاني أنه لم يتعرض الشارح ولا المحشى لمحتز قوله يسهه منه ومفهومة
 أنه لو أخر مع ظن الموت عقب ما لا يسهه منه لم ياتم وليس بعيد الكن لم أقف على نقل فيه (قوله
 لظنه فوات الواجب بالتأخير) قال شيخنا العلامة الباقية متعلقة بظنه فيبدأ التأخير
 واقع وأنه مع الظن على العصيان لا بفوات كما يقاد ولأن مراده حينئذ أن المظنون تسبب
 القوات عن التأخير ولا يلزم منه وقوع شيء من القوات والتأخير بل الظن وحده وهو غير كاف
 في العلية (وأقول) ما إذا علم من امتناع تعلقه بقوات ممنوع لأن الفرض وقوع التأخير يعني
 الشروع فيه فيصح حينئذ تعليل العصيان بأنه ظن تسبب القوات عن هذا الذي شرع فيه وحاصله
 أنه شرع في شيء يظن أنه يترتب عليه فوات الواجب والشروع فيما يظن أنه يترتب عليه ذلك معصية
 لأن تقويت الواجب عدم معصية والشروع فيما يظن أنه تفويته شروع فيما يفوت الواجب عدا
 فيكون معصية لأن العصيان بما يكتفي فيه الظن ثم رأيت شيخ الإسلام علقه بقوات والكمال علقه
 بعصى وفيه بعد (قوله ومن أخر مع ظن السلامة من الموت إلى آخره) أي آخر الوقت فيه أمور
 الأولى أن الظاهر أن قوله إلى آخره متعلق بقوله السلامة لأن تعلقه بشيء آخر يوجب استدراك
 قوله قبل الفعل من قوله ومات فيه قبل الفعل لأن من لازم أنه أخر فعل الواجب إلى آخر الوقت
 أن يكون موته قبل الفعل ومما فاته موته فيه لغرض تأخير إلى آخره ألا يصدق تأخير ما إلى آخره
 إلا أن يبقى شيئا إلى آخره تمام له والثاني أنه ينبغي أن يكون في معنى ظن السلامة إلى آخره ظن
 السلامة إلى ما يسهه مثليه مثلا ومات قبل الفعل وقد بقي من القدر المظنون ما يسهه فليست أم
 لم يقد الشارح بقوله إلى آخره ولم يسلط على أن هذه المسئلة مصورة في كلامهم بما إذا ظن
 السلامة إلى آخر الوقت فذكره اقتداء بهم والثالث أن قوله هنا مع ظن السلامة مع قوله
 السابق مع ظن الموت متداقع كما قال شيخ الإسلام في الشك في ذلك قال والوجه أنه كظن
 السلامة لانها الأصل ولأن الشرع لا يؤتم بالشك في الفروع (والرابع أنه ينبغي أن يكون
 اقتصار الشارح على الموت في قوله من الموت على رية التخييل وأن يلحق به غيره من حركات

الوجوب وان أخر الفعل
 عنه ويؤخر به قبله لأن
 الأصل بقاءه بصفة
 التكليف بحيث وجب
 فوق أدائه عنده كما تقدم
 عن الحنفية لأنه منهم وان
 خلفهم فيما شرطه فذكره
 المصنف دون الأول المعلوم
 مما قدمه والأقوال غير الأول
 منكرة للواجب الموسع
 لاقتضاها على أن وقت الأداء
 لا يفضل عن الواجب
 (ومن أخر) الواجب
 المذكور بأن لم يشتغل به
 أول الوقت مثلا (مع ظن
 الموت) عقب ما يسهه منه
 مثلا (عصى) لظنه فوات
 الواجب بالتأخير (فان
 عاش وفعله) في الوقت
 (فالجور) قالوا فعلا
 (أداء) لأنه في الوقت المقتدر
 له شرعا (و) قال (القاضيان
 أبو بكر) الباقلاني من
 المتكلمين (والحسين) من
 الفقهاء فعلا (قضاء) لأنه
 بعد الوقت الذي تضيق بظنه
 وأن بان خطؤه (ومن أخر)
 الواجب المذكور بأن
 لم يشتغل به أول الوقت مثلا
 (مع ظن السلامة) من
 الموت إلى آخره ومات فيه
 قبل الفعل (فالصحيح) أنه
 (لا يعصى) لأن التأخير
 جائزه والقصوات ليس
 باختياره وقيل يعصى

الوجوب كالجنون ولهذا قال الزركشي وهذا فيما إذا كان الظاهر يرفع الوجوب كالموت فإن كان لا يرفعه كالنوم والنسيان فقال ابن الصلاح في الفناوى إذا نام في أثناء الوقت إلى أن خرج فينبغي أن يعصى قطعا قال فان غلبه النوم فكالموت اه وكغلبة النوم في عدم العصيان ما إذا ظن يقضيه قبل خروج الوقت كما صرح به شيخ الاسلام كغيره (قوله وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة) قال شيخنا العلامة ان قلت هي متأخرة عن جواز التأخير فلا يصح أن يكون مشروطا بها قلت هي على حذف مضاف أى بعد سلامتها قال العضد أى رداعلى هذا القول لا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة اذا لا يمكن العلم بها فيؤدي إلى تكليف المحال اه (وأقول) في تأديته إلى ذلك نظر لا ينبغي إذا لم يعلم بها وان كان غير ممكن إلا أن الجواز المشروط به ليس تكليفا اذ هو الزام ما فيه كفاية أو طلبه والعلم المذكور من متعلق خطاب الوضع دون التكليف نعم ان قيل التكليف خطاب الله المتعلق بفعل المكلف على وجه الاقتضاء أو التخيير أو الوضع كان من التكليف المحال لانه مشروط بالعلم المحال لا التكليف بالمحال الذي هو مراده اه (وأقول) اما جوابه عن السؤال الذى أورده فيوجه عليه أنه غير مخلص لان العلم بالسلامة متأخر عن جواز التأخير لان العلم غير متحقق في الحال وانما يتحقق بعد الجواز محكوم به في الحال عنده هذا القائل أيضا لا يقال الشيخ لا يعلم أنه محكوم به في الحال عنده لانه لا يقول لو لم يكن محكوما به في الحال ما صح إيراد الشيخ السؤال عليه واما تنظيره في التادية المذكورة فقد بطل السيد الكلام فيه فقال في كلام العضد السابق مع زيادة قوله وهذا بخلاف ما وقته العمر فانه لو أخر ومات عصى والالم يتحقق الوجوب مانصه فيه بحثان أحدهما اننا لانعلم ان اشتراط جواز التأخير لسلامة العاقبة مع عدم العلم بها يؤدي إلى تكليف المحال اعتبارا بلزوم ذلك أن لو وجب عليه التأخير بشرط سلامة ما لو جازله التأخير فلا كيف وهو ممكن من الاتيان بالواجب حينئذ على المبادرة فتم لما كان جواز التأخير متعلقا بالفعل المكلف به وفي ثبوته على هذا الاشتراط جهالة كان هناك شبهة تكليف بالمحال اذ هو يرجعه أن يقال أفعلى هذا الفعل في هذا الوقت وأنه فيما بعده بشرط السلامة والتحقيق انه يلزم على هذا الاشتراط أن لا يكون جواز التأخير فائدة اذا لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لانه محال منه فلو كان مكلفا به لم تكلف بالمحال والافلا وثانيه ما أن التفرق بين مارتته العمر وبين غيره مشكل فان ما سخر وقته العمر ان لم يجز تأخيرها أصلا لم يكن موعدا قطعا وان جازها ما مطلقا فلا عيبان كالتأخير مع الموت فجاءه لا تأخير بالجواز واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كافي غيره وأما ما ذكره من انه لو جازله التأخير أبدا وادامات لم يضر لم يتحقق الوجوب أصلا بخلاف الظاهر مثلا فان جواز تأخيرها إلى أن يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب فقيه انه لا يقدح فيما ذكره من الدليل المشترك بين صورتين غايته انه به ارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى أحدهما المعارضة كل منهما الا آخر والذي يمكن أن يقال في توجيهه هو أن المعارض أعنى ارتفاع الوجوب دليل قطعي وما ذكره ثانياً فعمل به فيما عدم صورة المعارضة وفيها يتعين أعمال المعارض القطعي دون اه وأما قوله كان من التكليف المحال الخ فقيه نظرها في تأمل (قوله به) أدان أمكنه فعله) أقول الظاهر أن المراد هنا بما كان الفصل القدر بيان تحقق الاستطاعة المشروعة في

وجواز التأخير مشروط
بسلامة العاقبة (بخلاف
ما أى الواجب الذى وقته
العمر كالمعجل) فان من أخره
بعد ان أمكنه فعله

كتب الفقه بخلاف الامكان في قوله الا في آتفايكم فعله فيه فان المراد به ان تسعه المدة ولو
 اريد هنا بالامكان مضي مدة تسعه لم يحتاج في العصيان الى تأخير بعد ذلك وقد فسح قوله فان من
 آخره بعد ان أمكنه باعتبار التأخير بعد ذلك الامكان في العصيان فليتامل (قوله مع ظن
 السلامة من الموت) أقول وبالأولى مع التمسك في السلامة وظن عدمها كما هو ظاهر (قوله
 الى مضي وقت يمكنه فعله فيه) فيه أمران الأول ان هذا الجوار والمجرور يتعلق بقوله السلامة
 على ما اقتضاه ما سباني عن شيخنا العلامة أو بآخر كما قاله غيره والثاني قال شيخنا العلامة لم يقل
 الى آخر العمر لطابق قوله أو لا الى آخر الوقت لان السلامة من الموت الى آخر العمر قطعية
 لا متقوتة ولان القطع بها مجزئة لا يكتفي في جواز التأخير الى لا يتقوت من ظن مدة تسعه
 (وأقول) في كلا توجيهيه بحث اما الأول فلان الذي ينبغي أن يكون القطع في هذا المقام كالظن
 الجريان كالتعليل القولين فيه وانما اقتصر على الظن لعدم حوله القطع بل لو أرادوا بالظن
 ما يشمل القطع لم يمنع بل يمكن أن ذلك هو ادعاء فليتامل وأما الثاني فلان كون القطع بها
 مجزئة لا يكتفي في جواز التأخير لا ينافي ذلك التغيير مع التقييد ويمكن توجيه صنيع الشارح
 بالإشارة الى الفرق بين المستقلين بان ظن السلامة الى آخر وقت الصلاة يمنع عصيان من مات فيه
 قبل نهائهما حيث كان الباقي بعد الموت من الوقت يسعها بخلاف ظن السلامة الى آخر وقت
 الحج وهو آخر العمر فانه لا يمنع عصيان من مات قبل فعله حيث كان موته بعد مضي مدة تسعه
 والحاصل أنه يكتفي في عصيان الحج الموت بغير فعل بعد أول مدة تسعه بخلاف الصلاة على أن
 الشارح لم يتعرض لجواز التأخير الا أن يريد الجواز المذموم مما ذكره مقابل الصحيح وظاهر أن
 المراد عليه الجواز في الظاهر لثبوت العصيان عند الموت بلا فعل فليتامل (قوله والالم يتحقق
 الوجوب) قال شيخنا العلامة لان تحققه يستلزم تحقق العصيان بالترك وفي اللازم يستلزم نفي
 المذموم فان قيل هذا الدليل جار فيما قبل هذه المسئلة قلت يمكن فيه تحقق العصيان بالترك حتى
 يخرج الوقت لو عاش فلا يلزم من انتفاء العصيان بالتأخير مع الموت انتفاء مطلقا والمستلزم
 لا انتفاء الوجوب هو الثاني لا الأول (فان قلت) قد جمعوا فيما وقته العمر بين جواز التأخير
 والعصيان وهو جمع بين متناقضين (قلت) الجواز نظرا للظاهر والعصيان نظرا لما في نفس
 الامر وفيه بعد شي (وأقول) يرد على جوابه عن السؤال الاول انه يمكن تحقق العصيان
 بالترك أيضا في الحج وذلك في حق نحو من خشي الغصب أو تلف ماله كما صرح بذلك أصحابنا
 وتقدم في كلام السيد الاشارة الى الفرق آخر بقوله بخلاف الظاهر مثلا فان جواز تأخيرها الى
 أن يتضيق وقته وقد برده عليه ما ذكر أيضا اذ وقت الحج يتضيق بخوف نحو الغصب أو تلف
 المال ويحرم التأخير حيث ذلهم الا أن يفرق بكثرة تضيق الوقت قبل الفعل بخلاف خوف
 الغصب وتلف المال وفيه ما فيه كما لا يخفى ويرد على جوابه عن السؤال الثاني انه يلزم منه ان
 الجواز مشروط بسلامة العاقبة وقد ضعفوا هذه المسئلة وطية فيما قبل هذه المسئلة فيحتاج
 الى الفرق وقد شرح السيد هذا الاشكال وجوابه في البحث الثاني السابق عنه ويمكن أن
 يكون قول الشيخ وفيه بعد شي اشارة الى ذلك فليتامل (قوله من آخره في الامكان) قال
 شيخنا العلامة وصف لعالم مقدراى من عام آخره في الامكان ولو كان وصفا لقال آخره

مع ظن السلامة من
 الموت الى مضي وقت يمكنه
 فعله فيه ومات قبل الفعل
 يعصى على الصحيح والالم
 يتحقق الوجوب وقيل
 لا يعصى لجواز التأخير
 وعصيانه في الحج من آخره في
 الامكان

اه (وأقول) يمكن جعله وصفاً له لا أمراً بها عام فإن المؤث قديم قول بالمد كرفعه على حكمه
 (قوله لجواز التأخير إليها) قال شيخنا العلامة أي في نفس الامر وأما في الظاهر فإلى الموت اه
 وأقول قوله أي في نفس الامر أي كالتأخير يدل ما بعده وقوله فإلى الموت أي حيث لا عارض
 كما علم ما قدمناه (قوله اذ لم يجب لجواز الخ) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو أن الوجوب
 الذي وقع مقدماً ان كان هو المقيد بوجوب الواجب كما مر فإلى غير لازم وإن كان هو المطلق
 أي الوجوب بوجه ما فاللازم حيث تضمن الدليل وجوب الفعل المقدور بوجه ما وهو غير محل النزاع
 اه أي لأن محل النزاع الوجوب بوجوب الواجب كما أقاده قول الشارح السابق بوجوب
 الواجب (وأقول) يمكن أن يجاب باختبار التناقض الأول ويوجه لزوم الثاني بأن المراد جواز ترك
 الواجب باعتبار هذا الإيجاب فلا يكون هذا الإيجاب إيجاباً وذلك لأنه إذا كان القرض أن
 إيجاب الشيء ليس إيجاباً لما يتوقف عليه فلا جاز أن يثبت إيجاب ذلك الشيء بدون ما يتوقف
 عليه إذ لا يتم الشيء بدون ما يتوقف عليه ولا مع ما يتوقف عليه لأن القرض أن إيجابه ليس
 إيجاباً لما يتوقف عليه والحاصل أنه يلزم من كون إيجاب الشيء ليس إيجاباً لما يتوقف عليه عدم
 كون ذلك الإيجاب لذلك الشيء إيجاباً لذلك الشيء لأن الشيء لا يتم بدون ما يتوقف عليه فإذا
 لم يكن إيجابه إيجاباً لما يتوقف عليه لم يثبت إيجابه وأما إيجاب ما يتوقف عليه بطريق آخر فلا يفسد في كون
 هذا الإيجاب المستقل لذلك الشيء إيجاباً لذلك الشيء فليتنامل ثم رأيت السيد قدّر كلام العضد
 بما يخرج منه جواب آخر لكنه خاص بالشرط الشرعي فقال ما لفظه يريد أن الشرط الشرعي
 يجب بذلك الأمر الذي وجب به الفعل المشروط اذ لم يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضي
 وجوبه على ما هو المقر وض لازم أن يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما أمر به فإذا أتى به حال
 عدم الشرط صدق أنه أتى بجميع الأمور به فيجب صحة ما أتى به واجزاؤه وخروجه عن عهدة
 التكليف وهذا ينفي حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء الشرط عند انتفاء شرطه فلا يكون
 الشرط الشرعي شرطاً للفعل قطعا هذا خلف ولا يمكن إجراء هذا الدليل في الشرائط العقلية
 والعادية اه وكان وجه عدم إمكان الإجراء المذكور أن توقف وجود الشيء على شرائطه
 العقلية والعادية أمر آخر يقتضي وجوبها وقد فرض في الدليل أنه ليس هناك أمر آخر
 إلا أن يريد بالأمر ما يرد من الشارع فليتنامل واطاهر أن هذا الذي ذكره مخالف لقول المولى
 التفتازاني لا خفاء في أن النزاع في أن الأمر بالشيء هل يكون أمراً بشرطه وإيجاباً له
 والافوجوب الشرعي للأوجب معلوم قطعاً اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع
 أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة وهذا كما أن الشرط العقلي
 معلوم أنه لازم قطعاً اه فليتنامل (قوله وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقاً) قال شيخنا
 العلامة هذا القول وإن دل عليه كلام المصنف والشارح بتيه صريح كلام التفتازاني قال
 لا خلاف في إيجاب الأسباب كالأمر بالقتل أمر بضرب السيف مثلاً والأمر بالاشباع أمر
 بالأطعام أعني بالخلاف في غيره اه (وأقول) هذا الاعتراض عما ينبغي منه بل فساد في غاية
 الظهور ولا منشأ له وأما معنى ويرى من حب الاعتراض على المصنف والشارح الاتساع
 والاسترواح أما أولاً فلا نرد كلام المصنف والشارح في هذا الأمر الثقلي بكلام المولى

لجواز التأخير إليها وقيل
 من أولها لاستقرار الوجوب
 حيثنذوق قبل غير مسند إلى
 سنة بعينها (مسئلة) الفعل
 (المقدور) للمكلف (الذي
 لا يتم) أي يوجد (الواجب
 المطلق) الآية واجب
 بوجوب الواجب سبباً
 مكان أو شرطاً (وفاقا
 للآية) من العلماء اذ لم
 يجب لجواز ترك الواجب
 المتوقف عليه وقيل لا يجب
 بوجوب الواجب مطلقاً
 لأن الدال على الواجب
 ساكت عنه (وثانها) أي
 الأقوال يجب (أن كان
 سبباً كالنار للأحراق) أي
 كأساس للتأرجح فإنه سبب
 لأحراقه عادة بخلاف
 الشرط كالوضوء للصلاة
 فلا يجب بوجوب مشروطه
 والفرق أن السبب لا يستناد
 المسبب اليه أثناء ارتباط
 به من الشرط بالمشروط
 (وقال امام الحرمين) يجب
 (أن كان شرطاً شرعياً)
 كالوضوء للصلاة (لاعقلاً)
 كترك منة الواجب
 (أو عادية) كفعل جرم من
 الرأرأ لفعل الوجه فلا
 يجب بوجوب مشروطه

التفاتنا في ايس اول من العكس بل لا يرتاب منصف في ان العكس اول لما استقر من ان
 المصنف من سعة الاطلاع في هذا الفن والاستدراك فيه على غيره ما جاو زالحد وفات العد
 خصوصاً ومن المشهور ان من حفظ حجة على من لم يحفظ واما ثانياً فلحجة نقل الخلاف
 في الاسباب في كلام الائمة حتى في كلام ابن الحاجب بل الشارح نفسه صرح به عنه بقوله
 الا في فلا يجب أي السبب كما أفصح به ابن الحاجب في مختصره الكبير اهـ والعجب عقله
 الشيخ عنه وعبدان ابن الحاجب في مختصره الكبير مسئلة ما لا يتم الواجب الالهي فهو واجب
 اذا كان مقدور المكلف غير لازم له عقلاً كترك اضداد المأمور به ولاعادة كثر من الرأس
 في الوضوء وحاصله ما جعله الشارع شرطاً من إمكان المكلف فهو واجب وقيل والسبب اهـ
 فقد صرح بالخلاف في السبب ورجع عدم الوجوب بقوله وقيل والسبب وقال الاستنوي
 في شرح منهاج البصائر ما نصه والثالث ان لا يكون أمراً لا بالسبب ولا بالشرط ثم قال ولا ذكر
 لهذا الثالث في كلام الامدى ولا كلام الامام وأتباعه نعم حكاه ابن الحاجب في مختصره الكبير
 وان كان كلامه في الصغير في أثناء الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع عليه اهـ وقد
 حقق الكمال ما يندفع به الاعتراض على ابن الحاجب بأنه خرق الاجماع الذي نقله في مختصره
 الصغير فقال اعلم ان محل الخلاف في المسئلة هو ان الامر بالشئ مطلقاً هل هو أمر بالقدور الذي
 لا يتم الالهي كما ترجحنا بذلك في المحصول أو ليس أمر به الى هذا أشار الشارح بقوله في أوّل
 المسئلة واجب بوجوب الواجب وبقوله وقيل لا يجب بوجوب الواجب ثم على الأول فهل
 وجوب المقدمة متلقى من نفس صيغة الامر بالاصل أو من دلالة الصيغة قولان الثاني منهما
 قول الجمهور ونصره ابن برهان ويصل ذلك الى ان الدلالة عليه بالتضمن أو بالاتزام وقد صرح
 بالأول امام الحرمين في البرهان والتحقيق واذا علمت ان ذلك محل الخلاف فاعلم ان محل
 الاجماع هو انه اذا وجب المسبب فقد وجب السبب لكن وجوبه عند البعض متلقى من صيغة
 الامر بالمسبب وعند البعض من دلالتها وعند البعض من دليل خارجي لامن الصيغة ولامن
 دلالتها وهذا هو الذي ذهب اليه ابن الحاجب ومن وافقه كما دل عليه كلامه حيث قال
 في المنتهى ان لا تنكر ان الاسباب واجبة بدليل خارجي وقال في المختصر وان سلم الاجماع في
 الاسباب بدليل خارجي والدليل الخارجي هو انه لما لم يكن في وسع المكلف ترقيب المسبب على
 السبب كان القصد بطلب المصائب الايمان باسبابها كالأمر بالقتل بالسيف ليس في وسعه
 الاحرارقة ونحوه بأمر ارا السيف لا ترقب الموت على ذلك وهذا الدليل هو الذي نقله الشارح
 عن بعضهم ويذهب المولى سعد الدين اهـ كلام الكمال والاجماع بهذا المعنى لا يتأق ما تقدم عن
 الاستنوي من حكاية القول الثالث لان المتلقى على هذا الثالث ان وجوب السبب بوجوب
 السبب وهذا لا يتأق وجوبه بدليل خارجي ولا ما تقدم عن السيدان فرض المسئلة انه ليس
 هناك أمر آخر يقتضي وجوب ما لا يتم الواجب الالهي بان يقال اذا كان القرض ما ذكر فكيف
 يتأق الاجماع مع ان الاجماع لا يتأق من مستند وكيف يكون فرض المسئلة ما ذكر مع ان ذلك
 الدليل الخارجي أمر آخر يقتضي الوجوب بخلاف ما فهم السيد وجود أمر يرد من الشارع
 وهذا لا يتأق قيامه بوجوب آخر يستند اليه الاجماع كالدليل الخارجي المذكور فليست

اذ لا وجود لشرطه
 عقلاً أو عادة بدونه فلا
 يقصده الشارع بالطلب
 بخلاف الشرعي

قائه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه) قال شيخنا العلامة فيه تظروا ان
اعتباره ان كان باشرطه لم يقد الدليل وجوبه بوجوب الواجب الذي هو مطلوب الدليل وان
كان بايجابه بوجوب الواجب منع الزوم لان مجرد اشتراطه كاف في انتفاء وجود مشروطه
بدونه اه (وأقول) هذا الاعتراض يعزل بعدد عن المراد لان المراد ان اشتراطه لذلك الواجب
في نفسه لا في هذا الطلب الجديد وحاصله ان اشتراطه في ذلك الواجب في حد نفسه لما لم يكن
الابا اعتبار الشرع والا فيمكن وجود صور ذلك الواجب بدونه كان اللائق قصد الشارع له
بطلب الواجب للحاجة الى قصد به لعدم ما يقتضيه بخلاف العقلي والعادي فانه لما لم يكن
وجود صورة الواجب بدونهما كان في طلبه غنية عن قصد ما بالطلب لان توقف وجوده
عليهما مقتضى لهما ومن عن قصد هما قنأه (قوله ممنوع) أقول المنع يؤخذ من توجيه قول
الامام بقوله اذ لا وجود لشروطه عقلا وعادة بدونه أي فهو مستغن عن الايجاب اذ لا يحتاج
الى ايجاب الشيء الا اذا أمكن تحقيق ذلك الاخر بدونه (قوله نعم) قال بعضهم القصد
بطلب المسببات الاسباب الخ) أقول هذا تأييد لدفع المصنف وأورد شيخنا الشهاب ان هذا
الكلام يقتضي اخراج الاسباب عن كونها وسيلة فلا يكون من مقدمة الواجب بل هي
الواجب عبر عنها بالمسببات قال فليتأمل ذلك مع قوله أي الكمال فيما سبق لامن الصيغة ولان
دلالتها اه (وأقول) اما الاول فيجاب عنه بان مراد البعض ان الاسباب هي المقصودة بالباشرة
لانها التي يمكن مباشرتها وهذا الثاني ان المقصود بالذات حصول مسبباتها واما الثاني فقول
الكمال المذكور انما هو قول ثالث في المسئلة كما يستفاد من كلامه (قوله واحترزوا بالاطلاق عن
المقيد وجوبه بما يتوقف عليه) أي بما يتوقف وجوبه عليه كما بصرح به عليه بقوله كالزكاة
وجوبها متوقف على ملك التصاب فلا يجب تحصيله قال شيخ الاسلام المراد بالاطلاق ما لا يكون
مقيدا بما يتوقف عليه وجوده وان كان مقيدا بغيره كقوله تعالى اقم الصلاة لذلولك الشمس فان
وجوب الصلاة مقيد بالدلولك لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما اه وقال السيد مانه قال
الشارح الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وانما
اعتبر قيد الحقيقة بل وان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة مقيد بالقياس الى أخرى
فان الصلاة بل التكليف باهرامه متوقفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليهما مقدمة واما
بالقياس الى الطهارة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا بد من
اعتبار الحقيقة في حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف على ما هو المشهور وقد صرح به صاحب
الشفاء في مصب الجنس اه وقال الزركشي الثاني ان يكون مطلقا ليجتز عن الواجب المقيد
بجالة حصول المتوقف عليه كقوله ان ملكك التصاب فترك فلا يقتضي ايجاب ملك التصاب
انتفاقا وكذا جح ان استطعت وفي هذا القيد أيضا نظر لانه فيما لا يتم الواجب الابه وكلامه فيما
لا يتم الواجب الابه وبينهم ما فرق واهذا عبر ابن الحاجب بالواجب ولم يذكر المطلق اه (قوله فلو
نعتز بترك الحرم الخ) هذه فروع ثلاثة أشار المصنف بالقاء الى تفرعها على الاصل السابق
كما أشار بقوله لتوقف ترك الحرم الذي هو واجب عليه قال الكمال ولا ينبغي بعد التأمل ان
المتوقف بالحقيقة في الاخير من هذه الفروع يقض الترك وهو العلم بوجود الواجب لا تفصيل

قائه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه) قال شيخنا العلامة فيه تظروا ان
اعتباره ان كان باشرطه لم يقد الدليل وجوبه بوجوب الواجب الذي هو مطلوب الدليل وان
كان بايجابه بوجوب الواجب منع الزوم لان مجرد اشتراطه كاف في انتفاء وجود مشروطه
بدونه اه (وأقول) هذا الاعتراض يعزل بعدد عن المراد لان المراد ان اشتراطه لذلك الواجب
في نفسه لا في هذا الطلب الجديد وحاصله ان اشتراطه في ذلك الواجب في حد نفسه لما لم يكن
الابا اعتبار الشرع والا فيمكن وجود صور ذلك الواجب بدونه كان اللائق قصد الشارع له
بطلب الواجب للحاجة الى قصد به لعدم ما يقتضيه بخلاف العقلي والعادي فانه لما لم يكن
وجود صورة الواجب بدونهما كان في طلبه غنية عن قصد ما بالطلب لان توقف وجوده
عليهما مقتضى لهما ومن عن قصد هما قنأه (قوله ممنوع) أقول المنع يؤخذ من توجيه قول
الامام بقوله اذ لا وجود لشروطه عقلا وعادة بدونه أي فهو مستغن عن الايجاب اذ لا يحتاج
الى ايجاب الشيء الا اذا أمكن تحقيق ذلك الاخر بدونه (قوله نعم) قال بعضهم القصد
بطلب المسببات الاسباب الخ) أقول هذا تأييد لدفع المصنف وأورد شيخنا الشهاب ان هذا
الكلام يقتضي اخراج الاسباب عن كونها وسيلة فلا يكون من مقدمة الواجب بل هي
الواجب عبر عنها بالمسببات قال فليتأمل ذلك مع قوله أي الكمال فيما سبق لامن الصيغة ولان
دلالتها اه (وأقول) اما الاول فيجاب عنه بان مراد البعض ان الاسباب هي المقصودة بالباشرة
لانها التي يمكن مباشرتها وهذا الثاني ان المقصود بالذات حصول مسبباتها واما الثاني فقول
الكمال المذكور انما هو قول ثالث في المسئلة كما يستفاد من كلامه (قوله واحترزوا بالاطلاق عن
المقيد وجوبه بما يتوقف عليه) أي بما يتوقف وجوبه عليه كما بصرح به عليه بقوله كالزكاة
وجوبها متوقف على ملك التصاب فلا يجب تحصيله قال شيخ الاسلام المراد بالاطلاق ما لا يكون
مقيدا بما يتوقف عليه وجوده وان كان مقيدا بغيره كقوله تعالى اقم الصلاة لذلولك الشمس فان
وجوب الصلاة مقيد بالدلولك لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما اه وقال السيد مانه قال
الشارح الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وانما
اعتبر قيد الحقيقة بل وان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة مقيد بالقياس الى أخرى
فان الصلاة بل التكليف باهرامه متوقفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليهما مقدمة واما
بالقياس الى الطهارة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا بد من
اعتبار الحقيقة في حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف على ما هو المشهور وقد صرح به صاحب
الشفاء في مصب الجنس اه وقال الزركشي الثاني ان يكون مطلقا ليجتز عن الواجب المقيد
بجالة حصول المتوقف عليه كقوله ان ملكك التصاب فترك فلا يقتضي ايجاب ملك التصاب
انتفاقا وكذا جح ان استطعت وفي هذا القيد أيضا نظر لانه فيما لا يتم الواجب الابه وكلامه فيما
لا يتم الواجب الابه وبينهم ما فرق واهذا عبر ابن الحاجب بالواجب ولم يذكر المطلق اه (قوله فلو
نعتز بترك الحرم الخ) هذه فروع ثلاثة أشار المصنف بالقاء الى تفرعها على الاصل السابق
كما أشار بقوله لتوقف ترك الحرم الذي هو واجب عليه قال الكمال ولا ينبغي بعد التأمل ان
المتوقف بالحقيقة في الاخير من هذه الفروع يقض الترك وهو العلم بوجود الواجب لا تفصيل

كما قليل وقع فيه

بول (وجب) ترك ذلك
الغير لتوقف ترك المحرم
الذي هو واجب عليه
(أو اختلطت) أي انتبهت
(منكوحه) لرجل (باجنية)
منه (حرمتا) أي حرم
قربانهما عليه (أو طلق
معينة) من زوجته مثلا
(ثم نفسها) حرم عليه
قربانهما أيضا الملاجنية
والمطلقة فظاهر وما
المنكوحه وغير المطلقة
فلا اشتباههما بالاجنية
والمطلقة وقد يظهر الحال
قربحان الى ما كاتا عليه
من الحل فلم ينعذر في ذلك
ترك المحرم وحده فلم يتناوله
ما ذكر قبله وترك جواب
مسئله الطلاق العلميه من
جواب ما قبلها ولو أخرجه
عنهما لاحتاج الى ذكر
ما ذكرته بعد قوله معينة
كلا لا يخفى فيقوت الاختصار
المقصود له (مسئله مطلق
الاحصاء) بما بعض جزئياته
مكروه كراهة محرم أو تنزيه
بان كان منهي عنه (لا يتناول
المكروه) منها (خلافا
للمنفية) لنا لولا تناوله لكان
الشيء الواحد مطلوب
الفعل والترك من جهة
واحدة وذلك تناقض (فلا
نصح الصلاة في الاوقات
المكروهه) أي التي رخص

وجود الواجب فلوفر الشارح قول المصنف لا يتم بما يتناول العلم بوجود الواجب فقال
الفعل المقدور للمكلف الذي لا يتم الواجب المطلق الا به بان توقف عليه وجود الواجب والعلم
بوجوده لظهور وجه التفريع اهـ وسلك الجلال السيوطي هذا المسلك فقال المقدمة قسمان
احدهما يتوقف عليها نفس وجود الواجب والثاني يتوقف عليها العلم بوجوده وذلك بان
لا يمكن الكف عن المحرم الا بالكف عما ليس يحرم كما اذا اختلطت نجاسة الخ (وأقول) الذي
يظهر ان اعراض الشارح المحقق عن ذلك اهدم الحاجة اليه اذ يصدق في كل من الفرعين
الاخيرين مادام الاشتباه كما هو فرض المسئلة توقف نفس الايمان بالواجب اي على وجهه
شرعا قنأله (قوله) كما قليل وقع فيه بول (أقول) قد اشتر التسامح في التنبيل والاكتفاء فيه
بالفرض فضلا عن كونه على قول وضعف المناقشة فيه فاطالة الكمال وغيره المنازعة في هذا
التنبيل ليست في محلها (قوله) فلم ينعذر في ذلك الخ (قال) شيخنا العلامة قد يعترض بان الواجب
وهو ترك المحرم اذا أمكنه فعله وحده لم يكن ترك الجائز حيث لا يتم الواجب الا به فلا يصح
جعله من فروع ما يشير اليه قوله فلو اهـ (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا لفظة الفاحشة
اذ لا يخفى بادنى تأمل ان التنبيل بذلك مقيد بحال الاشتباه وان المكلف حيث يشد مخاطب بترك
المحرم وان تركه في ذلك الحال واجب حتى لو استعجز باحداهما في ذلك أم كما صرحوا به
في القروع وان ذلك الترك الواجب في ذلك الحال متوقف على ترك الجائز فيكون تركه واجبا
أيضا لتوقف الترك الواجب عليه وهذا لا ينافيه امكان ظهور الحال والتسكن حيث شذ من ترك
المحرم وحده لان الكلام ليس باعتبار هذا الحال أعني الظهور بل باعتبار حال الاشتباه كما تقر
ولعمري ان هذا في غاية الظهور والعجب كيف خفي على الشيخ نقوله اذا أمكنه فعله وحده ان
أراد فرض الامكان حال الاشتباه فتقوله لم يكن ترك الجائز حيث لا يتم الواجب الا به غير
صحيح لان ترك المحرم حال الاشتباه واجب فيكون متوقفا عليه وهو ترك الجائز أيضا واجبا
وان أراد فرض ذلك بعد زوال الاشتباه فهذا خلاف موضوع التنبيل فأحسن التأمل واقه
الموفق (قوله) لم يتناوله ما ذكر قبله (أقول) فيه رد لما توهمه الكوراني حيث قال ولو بدل
المصنف لفظه أو بكاف التشبيه لكان أولى لكون المسئلة من فروع القاعدة اذ فانه ان
أرادنا القاعدة ان ما لا يتم الواجب الا به واجب بالتصريح بالآية في ذلك أو قوله فلونعذر الخ
فليس هذا من فروعها كما تبين (قوله) لا يتناول المكروه (فيه أمران) الاول ان المراد انه
لا يتناول الماهية أي يتعلق بها باعتبار المكروه أي تحقيقها فيه فهذه العبارة لا تنافي ما يأتي ان
الأمر لطلب الماهية بل يمكن مطابقتها للمصنف فاما أوهمه كلام شيخنا العلامة والثاني ان
شيخنا العلامة أورد ان المكروه لمكانه من جملة الجزئيات المكروهة وساق انه صحيح فيتناوله
الأمر فلا يصح العموم ثم أجاب بان الكراهة في ذلك ليست للفعل بل لكونه في ذلك المكان
فالمكروه ذلك الكون لا الفعل والجزئي الفعل لا الكون اهـ (وأقول) في هذا الجواب نظر
لان النهي لا يتعلق الا بالافعال والكون المذكور ليس منها فالوجه استثناء ما ذكرنا وتفسير
القاعدة ثم رأيت شيخ الاسلام قبيد حافظا لم يحل ما ذكره في المكروه منها اذا كان له جهة
أوجهتان بينهما لزوم كما يؤخذ مما سياتي اهـ (قوله) فلا نصح الصلاة في الاوقات المكروهة

أقول الوجه الحسن لهذا التفرع هو ما أشار إليه الشارح المحقق بقوله اذ لو صحت على واحدة من الكراهيين أي وافقت الشرع بان تناوله الامر بالنافلة المطلقة المحصل كما لا يخفى على ذي لب ان صحة الصلاة موافقتها للشرع كما تقدم ان الصحة مطلقا موافقة ذي الوجهين الشرع وموافقتها للشرع سببه تناول الامر لها اذ العبادة مالم يؤمر بها ولومن بعض الوجوه التي لا يلزم شيان وجوه المنع لا تكون موافقة للشرع فلا تكون صحيحة فتكون صحتها موقوفة على تناول الامر لها على ما ذكره مستلزما وان كان مطلق الصحة الشاملة لصحة غير العبادات لا تتوقف على ذلك ولا تستلزمه فتناول الامر لها لازم لصحة اقله من نفسه نقي صحتها لان نقي اللازم يستلزم نقي الملزوم فاستنتاج المصنف نقي صحة الصلاة في الاوقات المكروهة من نقي تناول الامر لها استنتاج في غاية الصحة والظهور لا خفا فيه ولا ارباب واذا علمت ذلك علمت ان اعتراض شيخنا العلامة بقوله ما نصه اعلم ان ابن الحاجب وغيره عرفوا الصحة عند المتكلمين بانها موافقة أمر الشارع فالصحة تستلزم كون الصحيح مأمورا فيصح الاستدلال بنفيه على نقيها لان نقي اللازم يستلزم نقي الملزوم وان المصنف عرّفه بموافقة الشرع التي لا تستلزم الامر لوجوده في العقود المباحة فلا يلزم من نفيه نقيها فاستنتاج نقيها من نفسه بقوله فلا يصح اشتباهه نص شيخنا من قبيل الاشتباه القبيح والسوء الصريح ومنه أدلت انه سري ذهنه الى مطلق الصحة الذي لا يستلزم الامر عا فلا عن ان الكلام في صحة الصلاة فان صحتها تستلزم الامر بها في الجملة اذ لو لم يؤمر بها مطلقا لم تكن موافقة للشرع ولا مستجيبة لما يعتبر فيها من عدم وقوعها في هذا الوقت المخصوص وانما كان يصح هذا الاعتراض لو كان المصنف استدلل بنقي الامر على نقي مطلق الصحة أو على نقي صحة المباحات وليس كذلك كما لا يخفى بل انما استدلل بنفيه على نقي صحة الصلاة لا يقال لان لم ان الصحة عند المصنف تستلزم الامر في العبادات لان الصلاة في الاماكن المكروهة صحيحة غير مأمور بها لانهم مكروهة لا تقول ان الصلاة المذكورة مأمور بها قطعاً من حيث نفسها وانتهى فيم اراجع ظاهراً غير لازم كما قروه شيخنا كغيره والمراد بكون الشيء مأموراً به الذي هو لازم للصحة كونه مأموراً به من حيث نفسه ولومن بعض الوجوه كما تقدم لا مطلقاً كما هو ظاهر ولو صح الاعتراض بذلك ورد على طريقة ابن الحاجب أيضاً بان يقال الصحة لا تستلزم كون الشيء مأموراً به بدليل الصلاة في الاماكن المكروهة فليستأمل (قوله وان كان كراهة تنزيه) قال شيخنا العلامة المستر في كان عائد على كراهتها وفيه ان ضمير المؤنث المجازي مذكروه ممنوع الا في ضرورة اه (وأقول) ذكره باعتبار ان الكراهة تنهى بخصوص أو خطاب بخصوص أو نحو ذلك فلا منع ولا ضرورة (قوله بان تناوله الامر) قال شيخنا العلامة فسر به موافقة الشرع وهي أعم منه اذ هي كما مر استجماع ما يعتبر فيه شرعاً أي من الاركان والشروط اه (وأقول) اما أولاً فليس هذا تفسير للموافقة بل هو بيان لسيبها لان الموافقة تتوقف على تناول الامر وليست عنه كما هو ظاهر واما ثانياً فان ادبائها أهم انها تصدق بتناول الامر وبغيره كما في العقود المباحة اذ يتحقق فيها موافقة الشرع دون تناول الامر اذ لا أمر فيها فسقوط هذا الاعتراض ظاهر لان الأعم مطلق موافقة الشرع لاموافقة الصلاة للشرع والكلام في الثاني دون الأول لان

فيها الصلاة من النافلة المطلقة كعند طلوع الشمس حتى ترتفع كريح واستوائها حتى تزل واصفرارها حتى تغرب ان كان كراهتها فيها كراهة تحريم وهو الأصح عملاً بالاصل في النهي عنها في حديث مسلم (وان كان كراهة تنزيه) وصححه النووي ايضا في بعض كتبه فلا يصح أيضاً (على الصحيح) اذ لو صحت على واحدة من الكراهيين أي وافقت الشرع بان تناوله الامر بالنافلة المطلقة المستند من أحاديث الترغيب فيه الزم التناقض

الكلام في صحة الصلاة في مطلق الصحة كالأبني وان أراد بانها اعم ان لها معتبرات آخر
غير تناول الامر فتفسيرها بالتناول غير كافي لجوابه انه لا يصدق حقيقة تناول الامر الا عند
اجتماع سائر المعتبرات اذ لو تخلف في منها امتنع الصلاة فلا يتناولها الامر واما ثالثا
فلا اجتماع المذكور ليس هو الموافقة بل به تحقق الموافقة وقوله كأمز ممنوع اذ لم ينفسر فيما
مر به الاجتماع المذكور واهذا قال الشارح هناك لا يستجماعه الخ بلام التعليل (قوله
فتكون مع جوازها قاسدة) قال شيخ الاسلام اشارة الى رد استشكل ذلك بانه اذا جاز الاقدام
عليه فكيف لا يصح ووجه الرد ما قرر من لزوم التفاضل وقول الزركشي ان الاقدام على
العبادة التي لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعبا جوازه ان الحرمة بمعنى آخر اه أي وذلك
المعنى الآخر هو التلاعب ثم لا يخفى ما فيه فان الحرمة مطلقة في الجواز وأي معنى وقائدة
للعوارض في حاشيته أعني شيخ الاسلام اشرح البهجة للعراقي مانعه وأيضا باحة الصلاة
على القول بكراهة التنزيه من حيث ذاتها لا تنافي حرمة الاقدام عليها من حيث عدم الاعتقاد
مع انه لا يعنى باحة الاقدام على ما لا ينفك اذا كان الكراهة فيه للتنزيه ولم يقصد بذلك
التنزيه اه أي اكن ينبغي حرمة الاستمرار على هذا ولعل هذا أحسن الاجوبة (قوله
وسباني) قال شيخنا العلامة أي في محبت النهي ان النهي لخارج أي غير لازم كذا قصد به
الشارح فيه قال المصنف والشارح هناك كالوضوء بمغصوب قال الشارح لانه لا مال الغير
الحاصل بغير الوضوء أيضا وكالبيع وقت نداء الجمعة تفويته الحاصل بغير البيع أيضا
وكالصلاة في المكان المكروه أو المغصوب اه وأنت تعلم ان لازم الشيء ما يلزم من وجود الشيء
وجوده وقد لا يلزم من وجوده وجود ذلك الشيء لجواز كونه أعم من المألوم وكل من الاتفاق
والتقويت والتعرض بالصلاة لما ذكره الشارح هنا لازم للوضوء والصلاة وان تحقق بغيرهما
أيضا والحكم بانه في ذلك غير لازم من اشتباه اللازم بالمألوم قد بر اه (وأقول) كثيرا ما تزل
الاقدام ويقع الغلط كما صرح بذلك الاثمة من عدم التمييز بين الاصطلاحات وتحرير مقاصد
القوم كما وقع للشيخ هنا فانه لم يميز بين اصطلاح الاصوليين هنا في الخارج واللازم واصطلاح
غيرهم ولم يحرر مقصودهم به او تمسك بغير ما تقر في اصطلاح المنطق في ذلك فوقع في الغلط
الذي أوقعه في هذا التشنيع الذي عاد عليه وذلك لان مرادهم بالخارج عن الشيء ما يوجد مع
غيره وان لم يتصل عن ذلك الشيء أي وان كان لازما أعم وبلازم الشيء مما لا يتصل عنه ولا يوجد مع
غيره وحاصلها اللازم المساوي كالأبني ان مرادهم ما ذكر على من لا تتبع لتصريحهم واطلاع
على مقاصدهم قال العلامة العراقي في شرح المحصول نقلا عن الامام الرازي في المعالم أجمعوا
على ان النهي لا يقيد الملك في جميع الصور بل الضابط ان النهي عنه اما ان يكون تمام النهي
عنه أو جزءه أو ساربا لازما أو ساربا مقارنا ثم قال واما القسم الرابع وهو الخارج المقارن
لا يمنع صحة العقد كالوضوء بالماء المغصوب اه فانظر هذا الامام كيف جعل الوضوء بالماء
المغصوب مما نهى عنه لخارج مقارن وأقره هذا العلامة على ذلك مع ان ذلك الخارج لا يتصل
عن ذلك الوضوء فهو ولازم أعم وليس لازما مساويا فهذا نص من هذين الامامين في ان المراد
بالخارج واللازم ما قلناه وقد نقل الاماميهاني وناهيك به في شرح المحصول ما نقله العراقي وأقره

(فتكون) على كراهة التنزيه
(مع جوازها قاسدة) أي غير
معتد بها لا يتناولها الامر
فلا يثبت علم او قبل انها
على كراهة التنزيه صحيحة
يقولها الامر فيثبت عليها
والنهي عنها راجع الى امر
خارج عنها كوافقة عباد
الشمس في سجودهم عند
ظلموعها وغيرهم ادل
على ذلك حديث مسلم
وسباني ان النهي لخارج
لا يقيد الفساد ويرجع
النهي فيها للخارج انفصل
الحقبة أيضا في قولهم فيها
بالجمعة مع كراهة التحريم

أيضا ذكر عن الأئمة عبارات توافق ذلك منها قوله عن شرح المع الشيخ أبي اسحق وقال
 بعض أصحابنا إن كان النهي يختص بالمنهي عنه كالصلاة في السترة النجسة دل على فساد
 وإن كان لا يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة وفي الثوب من الحرير والبيع وقت
 الصلاة والتسداء لا يدل على فساد أه فالتفرقة كالمصلاة في الدار المغصوبة والبيع وقت
 التسداء مع أن المعنى الخارج منه هو استعمال ملك الغير والتقويت وهو لا يتك عن الصلاة
 المذكورة ولا عن البيع لكنه يوجد مع غيره أيضا فهو لازم أعم فهذا نص في أن المراد بمقابله
 وهو اللازم ما لا يتك عن لزومه ولا يوجد في غيره وكان مراده بقوله وإن كان لا يختص بالمنهي
 عنه وإن كان المعنى لا يختص بالمنهي عنه أو أراد بالمنهي عنه ذلك الخارج كالتقويت بالبيع
 فإن النهي لا يختص به بل يوجد في التقويت بغيره ومنها قوله ونقل عن طائفة من الحكمين
 أن النهي إن كان المعنى يخص بالمنهي عنه كالصلاة في البقعة النجسة فإنه يقتضي فساد المنهي
 عنه فإن النهي إنما كان المعنى يخص الصلاة وهو التجاسة ألا ترى أنه في غير الصلاة لا يمنع من
 الجلوس في البقعة النجسة وإن كان النهي المعنى لا يختص بالمنهي عنه لا يقتضي فساد ذلك
 بعبارة النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة فإنه نهى عن الغصب وذلك لا يختص الصلاة أه فالتفرقة
 فكيف جعل الغصب مما لا يقتضي الفساد مع أنه لازم للصلاة في الدار المغصوبة لكنه أعم
 لوجوده في غيرها فهذا نص في أنهم أرادوا بالخارج واللازم ما ذكرنا وعدم اقتضاء النهي
 الفساد في صورة الصلاة في الدار المغصوبة وقول جمهور العلماء وهو المعتمد عند المصنف كابن
 الحاجب وغيره لا يقال سباني في كلام الشارح كغيره في تلك الصورة أن كلاما من جهتي الصلاة
 والغصب يوجدون الاختلاف فلا يكون الغصب لازما لا نأقول لزوم الغصب للصلاة في الدار
 المغصوبة التي هي المنهي عنه قطعي معلوم ضرورة ولا ينافيه ما يأتي عن الشارح لأنه باعتبار
 ما اشتمل عليه المنهي عنه من الجهتين المذكورتين وهذا لا ينافي القطع بأن نفس المنهي عنه وهو
 الصلاة في الدار المغصوبة يستلزم الغصب فتدبره في شرح المنهاج للاسنوي وشرح الكتاب
 للزركاني وغيرهما مثل ما تقدم عن القرافي وعن تقطن لمراد القوم الكمال وشيخ الاسلام
 في طائفتهم حيث بينا أن مرجع النهي في الصلاة في الحمام مثلا وهو التمرض لوسوسة الشياطين
 عام أي يحصل بغير ذلك المكان وإن كان لازما للصلاة فيه كما سباني عنها وإذا تأملت ذلك علمت
 أنه لا مقتضا لاعتراض الشيخ ودعواه الاشتباه الاشتباه مراد القوم عليه وعدم غيره بينه وبين
 غيره فقلد مجرد ما عرفه من اصطلاح المنطق من غير تحريك لقصود القوم على أن إطلاق القوم
 اللازم على ما ذكرناه لا يخالف اصطلاح المنطق لأن اللازم في اصطلاحه أعم ومساو فغاية
 الأمر أنهم أرادوا باللازم أحد قسميه وهو المساوي لأنه الموافق لمقصودهم وبالخارج ما عدا
 ولا تخار على ذلك فلا تمكن من الغافلين (قوله فالنهي في الامكنة ليس لنفسها) قال شيخنا
 العلامة أي لنفس الامكنة فجعل الضمير في نفسها لا ممكنة وهو قضية صنيع الكمال حيث
 قال في السؤال الذي أورده لنفس الزمان لكن جعله شيخ الاسلام للصلاة فقال يعني ليس
 لنفس الصلاة ولا اللازم بها بخلافه في الأزمنة أه ولعلنا أقرب معنى ولا يفردني كونه لنفس
 الامكنة أي فائدة فان مجرد كونه لنفس الامكنة لا يفيد الابدان لثبات لزومها للصلاة مع أنه

كالصلاة في المغصوب اما
 الصلاة في الامكنة المكروهة
 فصحة وجبة والنهي عنها الخارج
 بمرضا كالتمريض بها في الحمام
 لوسوسة الشياطين وفي
 أعطان الأبل لتقاربها
 وفي قارعة الطريق لمرور
 الناس وكل من هذه الامور
 يشغل القلب عن الصلاة
 ويشوش الشروع فالنهي
 في الامكنة ليس لنفسها

للازوم كما سيأتي بيانه بخلاف نفي كونه لنفس الصلاة فانه يفيد ان كون النهي لنفس الصلاة يفيد الفساد في كونه لنفسها يفيد صحته وكنفسها لازمها حيث يستتج الصحة من نفي كون النهي لنفسها يراد ايضا نفي كونه لازما واعلم ان الذي يظهر في معنى قولهم نهى عن كذا لنفسه أو لازمه مثلا انه ليس المراد بقولهم فيه لنفسه أو لازمه حقيقة التعليل بل بيان مرجع النهي فمعنى نهى عنه لنفسه نهى عنه باعتبار نفسه ومعنى نهى عنه لازمه انه نهى عنه باعتبار لازمه ومعنى نهى عنه تلخارج انه نهى عنه باعتبار تلخارج ويدل على ذلك تعبيرهم برجوع النهي الى أمر داخل أو لازم أو خارج كقول المصنف والشارح الآتي في محبت النهي وفيه أي في المصطلحات ان رجوع النهي الى أمر داخل أو يرجع الى لازمها أو قول الشارح في النهي تلخارج أي غير لازم لان النهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج (قوله بخلاف الارزمنة) أي فان النهي عن الصلاة فيها تلخارج لازم وهونك الاوقات كما ذكره الشارح في محبت النهي الآتي بقوله وكالصلاة في الاوقات المكروهة لفساد الاوقات للارزمنة لها بغيرها فيها اه ووجه لزوم الاوقات دون الاماكن انه يمكن ارتفاع النهي عن الامكنة قبل فعل الصلاة فيها بان تجعل المساجد ولا يضر زوال الاسم لان الامكنة باقية بها لها وانه يمكن حال ايجاد الفعل فله من ذلك المكان الى مكان آخر ولا يمكن واحد من هذين الامرين في الزمان على انه لا حاجة لذلك مع قولنا ان النهي في الامكنة ليس لاجلها بل لاتعرض فيها كالتعرض لوسوسة الشياطين في الحمام وانما يحتاج لبيان استقاء لزوم ذلك المعارض وسيأتي بيانه قال الكمال لا يقال هذا أي ان النهي في الامكنة ليس لنفسها بل تلخارج بخلاف الارزمنة فاقترقا ان سلم في غيره اعني الطلوع والغروب فهو فيما ممنوع لان النهي فيها لما وافقه عباد الشمس فهو راجع لمعنى خارج كما مر عن الحقيقة لنفس الزمان فاین الفرق لانا نقول موافقة عباد الشمس في سجودهم عبارة عن ايقاع الصلاة في هذا الزمن الخاص من حيث هو ايقاع فيه بخلاف الصلاة في الحمام مثلا فان متعلق النهي فيها وهو التعرض لوسوسة الشياطين من حيث انها مما يشغل القلب ويخل بالتشروع عام كمتعلق النهي عن الصلاة في المغسوب وهو شغل ذلك الغير اه ووافقه على ذلك شيخ الاسلام وقوله عام أي يحصل بغير ذلك النهي عنه وهو الصلاة في الامكنة المذكورة أيضا وان كان لازما لها فلا يكون النهي تلخارج لازم حتى يقتضي الفساد لان المراد باللازم ما لا يحصل بغير ذلك الفعل كما تقدم بيانه ثم لا يخفى ان المفهوم من سياقه ان مقصوده بهذا الجواب اثبات رجوع النهي لنفس الزمان مع ان جوابه لا يفيد ذلك بل انما يفيد رجوع النهي الى الموافقة المذكورة أي ايقاع الصلاة في ذلك الزمن فالزمان متعلق مرجع النهي لان نفسه الا ان يجاب بان المراد بربوع النهي للزمان أعم من ان يرجع اليه بنفسه او بواسطة كونه متعلق المرجع الا انه يرد حينئذ انه لا حاجة الى هذا لانه يكفي ذلك المرجع نفسه لانه شئ خاص فيقتضي عدم الصحة هنا مع ان فيما ادعاء من ان الموافقة المذكورة هي الايقاع المذکور بحيث لا يظهر انها متصل بذلك الايقاع لانها عينه وعلى هذا فرجع النهي الموافقة المذكورة وهي شئ خاص لا يحصل بغير الصلاة في هذين الوقتين ولازمة للصلاة فيما وذلك يقتضي عدم الصحة (قوله على الاصح) مقابله ان

بخلاف الارزمنة على الاصح
فاقترقا واحتزير بمطلق الامر
عن المقيد بغير المكره فلا
يتناولها قطعا

النهي في الازمنة الخارج وهو موافقة عباد الشمس كمدل عليه الحديث قال بعض من لقيناه
ويجيب بان هذا حكمه النهي وليس بعلة لعدم اطراده والاحرم بمكة ومع وجود السبب اه
وأقول لو صح هذا ورد على الصحيح من ان النهي للازم العباد وهو الارقات القاسدة كما على هذا
البعض أيضا القول الصحيح اذ يقال هذا ليس علة لعدم اطراده والاحرم بمكة ومع وجود
السبب والتزام ذلك خلاف كلامهم مع ان للمقابل ان يعتبر في العلة شرطاً أو شرطاً خصوص
المحل من كون الصلاة لسبب لها وكونها بغير الحرم فلا يعدم الاطراد على ان الوجه انه ليس
المراد فيما ذكر حقيقة التعديل كما سبق بيانه (قوله أما الواحد بالشخص) قال شيخ الاسلام
هو ما يمنع تصور من جعله على كثيرين كالمصلاة في مغصوب اده وهو نص في اعادة الجزئي الحقيقي
وهو قضية تقييدهم الواحدية وانهم بالشخص ولا ينافيه انهم قالوا الواحد بالشخص بالواحد
بالجنس كما عبر به العدة وغيره ومقابل الواحد بالجنس لا يخص في الواحد بالشخص بل يشمل
أيضا الواحد بالنوع بل هو انهم أرادوا بالواحد بالجنس ما يشمل الواحد بالنوع ويدل عليه ان
بعضهم كالاصفة في شرح المختصر عبر بدل الواحد بالجنس بالواحد بالنوع وعلى هذا فلا بد
من تقييد الصلاة في الدار المغصوبة في تقييدهم بالواحد بالشخص من قبود نصيرها واحدا
بالشخص كان براد صلافة زيد القلاية في يوم كذا في ساعة كذا في دار عمر وبغير رضاه أو من
تقدير المضاف أي بجزء الصلاة في الدار المغصوبة أي جزئها الحقيقي نعم لقائل ان يقول أي
حاجة الى فرض هذا الكلام في الواحد بالشخص وهما فرض في الواحد بالنوع اذا عنون
بما هو متناه في الخلاف كالمصلاة في المغصوب فاننا نقطع بان كل فرد من افراد الصلاة في
المغصوب يجري فيه هذا الخلاف فيصح فرضه في النوع الكلي الشامل لاسائر الافراد فيقال
أما ما لجهتان لالزوم بينهما المح ولا يقيد بالواحد بالشخص ولا ينافي ذلك ان النوع لا وجود له
بنفسه في الخارج بخلاف الجزئيات الحقيقية السابقة في مجب الامر والنهي (قوله لالزوم
بينهما) قال الكمال تبييه على تقييد محل النزاع بذلك وعلى ان قول المصنف كالمصلاة تقييد
لاطلاق الجهتين في عبارته لا تمثيل لمحض والتقييد المذكور للاحتراز عن صوم يوم التحر ونحوه
عما لا انفكاك لاحدى جهتيه عن الاخرى فلا يقال انه مأمور به من حيث هو صوم منهى عنه
من حيث انه مضاف الى يوم التحر لان المضاف يستلزم المطاق بخلاف الصلاة والغصب لا مكان
كل منهما بدون الآخر وهو كما اصرح بان الجهتين في صوم يوم التحرهما كونه صوماً وكونه
صوماً ليوم التحر وهو موافق لقول الغصبة قالوا أي القائلون بعدم صحة الصلاة في الدار
المغصوبة لو كانت صحيحة لكان صوم يوم التحر صحيحاً باعتبار الجهتين اذ لا مانع أي من الصحة
الاتحاد المتعلق أي للامر والنهي واعتبار الجهتين يدفعه أي لاتحاد الجواب بوجهين
أحدهما ان صوم يوم التحر أي الذي هو جهة النهي لا يتصل عن الصوم أي الذي هو جهة الامر
لان المضاف يستلزم المطلق أي بخلاف العكس فلم تنفك الجهة الاولى المحذورة عن الثانية أي
لم تنفرد عنها وان انفكت الاولى عن الثانية في صوم عاشوراء مثلاً فكان بمنزلة الجهة الواحدة
بخلاف الصلاة والغصب لا مكان كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى أي الصحة فيما له
جهتان بما يجوز انفكاك الجهتين فيه اه لكن بشكل عليه ان هذا الاعتبار موجود في

(اما الواحد بالشخص له
جهتان) لالزوم بينهما

(كالصلاة في المكان)
 (المغصوب) قائم الصلاة
 ونصب أي شغل ملك الغير
 بخلاف ما يوجد
 بدون الاستحوا (فالجهر)
 من العلماء قالوا (تصح) ذلك
 الصلاة التي هي واحد
 بالشخص إلى آخره فرضا
 كانت أو تقربا لوجه
 الصلاة المأمور بها (ولا
 يشأب) فاعلم أعقوبه له عليها
 من جهة الغصب وقيل
 يشأب من جهة الصلاة وإن
 عوقب من جهة الغصب فقد
 يعاقب بغيره من الثواب
 أو بحرمان بعضه وهذا هو
 التحقيق والأقول تقرير
 رادع عن إيقاع الصلاة في
 المغصوب فلا خلاف في
 المعنى (و) قال (القاضي)
 أبو بكر الباقلي (والإمام)
 الرازي (لا تصح) الصلاة
 مطلقا نظرا لجهة الغصب
 المنهي عنه (ويستقط
 الطلب) للصلاة (عندها)
 لأن الذنوب لها مراءىضاها
 مع علمهم بها (و) قال الإمام
 (أحمد لأصح) (أو) (ولا)
 سقوط (الطلب) عندها قال
 إمام الحرمين وقد كان في
 السلف متعصمون في
 التقوى بامرؤن بقضائهما
 (والخارج من) المكان
 (المغصوب ثابتا) أي نادما
 على الدخول فيه عازما على

الصلاة في المغصوب أذهى صلاة وصلاة في غصوب والثانية لا تنفك عن الأولى لأن المضاف
 يستلزم المطلق بخلاف الأولى تنفك عن الثانية في صلاة في ملكه فكيف صح الفرق بينهما ما رأيت
 شيخ الإسلام أورد هذا الإشكال وأجاب عنه فقال فإن قلت كل من صوم يوم الحر والصلاة
 في المغصوب مقيد والمقيد يستلزم المطلق فلم قلتم بالانفكاك فيه ادونه قلنا لأن الرمن داخل في
 ماهية الصوم لأنه الامسالك عن المفطر بالنها وبخلاف المكان ليس داخل في ماهية الصلاة
 فإن قلت قد ظهر من هذا التعريف أن اللزوم المنفي يقتضي الفساد أعم من اللزوم من الجانبين
 ومن أحدهما إذا اللزوم في صوم يوم الحر من أحدهما كالتين وهذا يخالف ما بيننا فيما سبق أن
 النهي ظاهرا عما يقتضي الفساد إذا كان ذلك الخارج لازما وأما قلت لا تسلم الخاتمة لأن
 اتقوا لزوم المساواة بين جهتي النهي عنه لا ينافي وجوده بين النهي عنه وخارجه الذي هو
 مرجع النهي في الحقيقة وكان ثبوت اللزوم بين الجهتين في الجملة مستلزم لثبوت لزوم المساواة
 بين النهي عنه وخارجه المذكور فإن اللزوم بين جهتي صوم الحر ثابت في الجملة كما تقر مع
 تحقق لزوم المساواة بين صوم الحر وخارجه المذكور الذي هو الاعراض عن ضيافة الله تعالى
 بخلاف الصلاة في المغصوب فإن خارجه المذكور الذي هو الغصب يوجد بغيرها أيضا فليست
 (قوله في المكان المغصوب) كان تقدير المكان مع أن الحكم لا يتقيد به مع التصريح به في كلام
 من جرت عادة المصنف بالأخذ منه أو بما وافقه والمشى على طريقته لأن ذلك قرينة على إرادة
 المستفاد وقد عبر ابن الحاجب بقوله كالصلاة في الدار المغصوبة وقد يقال إن إسقاط
 الموصوف إشارة إلى إرادة التعميم (قوله وهذا هو التحقيق الخ) قد يعارضه ما تقر في القروع
 من سقوط الثواب في الصلوات المكروهة كالصلاة حائقا أو حائبا أو بحضرة طعام يتوق إليه
 إلى غير ذلك فإنه إذا أسقطت كراهة انتزيع الثواب فكيف بالتحريم اللهم إلا أن يحمل السقوط
 في هذه المكروهات على الردع والزجر ويلزم حصول الثواب على ما هنا ويرد ما قاله الشارح
 فإنا من التحقيق المذكور إذا لمعنى إسقاط الثواب مع التزويج وثبوت مع التحريم مع رجوع
 النهي لخارج فهم ما فليست (قوله نادما الخ) قال شيخنا العلامة أقصر في تفسير التوبة على
 جزأين من أجزائها وهما الانقلاع وهو ثلثها قد تحقق بقوله الخارج وقد يقال الانقلاع
 أخص من مطلق الخروج لأنه الكف امتثالا (و) أقول (فيما ذكره نظرا ما أولاه اعتبارا) قيد
 الامتنال في الانقلاع الذي هو أحد أركان التوبة في محل المنع ويحتاج فيه لسند صحيح صرح
 من كلام الفقهاء والظاهر أنه ليس في كلامهم ما يساعد على ذلك وأما ثانيا فقد يقال إن تحقق
 الندم يغني عن هذا القيد لأن الندم على المعصية من حيث كونها معصية كما هو المراد بما يقتضي
 مصاحبة الانقلاع بقصد الامتنال أو ما يقوم مقامه وأما ثالثا فقد يقال إن ما يتعرض للانقلاع
 لأن حقيقة غير متصور حال الخروج لأنه انما يتم بانتهاء الخروج فلا يصح اعتباره حقيقة قبله
 فيكون المراد أن الخروج في الخروج الذي هو شروع الانقلاع هل يكفي في قطع الأثم ويستد
 الانقلاع أو لا (قوله فلا يخفى) قال شيخنا العلامة القاء للتعريض ومعلوم أن المناسب للتعريض
 على ما تقدم هو الخلو من لادمه (و) أقول (هو محجب) لأن تعريض عدم الخلو من المعصية
 على الاشتغال فيها الذي هو من جهة ما تقدم في غاية الوضوح وكان الشيخ ظن أنه تعريض على قوله

مع انقطاع الخوايس كذلك كما هو ظاهر (قوله لبقاء ما نسب فيه) قال الكمال فان قيل لا معصية
 الا بفعل منهى عنه وترك ما موبه واذا سلم الامام انقطاع تكليف النهى لم يبق للمعصية جهة قلنا
 امام الحرمين لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهى عنه وترك ما موبه بل يخص ذلك
 بائداء المعصية ولهذا احكم ابن الحاجب وغيره على مذهب الامام بانه بعد لاشمال ثمين الكمال
 وجه الاستبعاد وجوابه وبذلك يظهر سقوط اعتراض شيخنا العلامة بقوله بقاء الضرر ويجزده
 لا يستقل بكون الفعل معصية بل لا بد فيه من وجود نهى عنه أو امر بضده اذ هي فعل منهى
 عنه أو ترك ما موبه وقد سلم انقطاع تكليف النهى عن الخروج وتعلق الامر به فيكون طاعة
 محضة لا من وجه ومعصية من وجه ٨١ لان حاصل ما ذكره هو ما أورده الكمال في السؤال وقد
 رأيت جوابه عنه (قوله وان لم تزلت الاولى الثانية) قال شيخنا العلامة جعل الا لازم هو الاولى
 اذ الخروج ثانيا يلزمه شغل ملك الغير بغير اذنه لا الثانية اذ الشغل المذكور لا يلزمه الخروج
 ثانيا ثم قوله وان لم تزلت تبيسه على فساد هذا الاعتبار بان لزوم المعصية للطاعة بصيرا الفعل غير
 مقدور على الامتثال به قال العضد فان قيل فيه الجهتان فيتعلم الامر بافراغ ملك الغير والنهي
 بالغصب كالصلاة في الدار المغصوبة سواء قلنا هو غلط لانه لا يمكن الامتثال فيلزم تكليف الحال
 بخلاف صلاة الغصب فانه يمكن الامتثال وانما جاء الاتحاد باختيار المكلف ٨٢ كلام شيخنا
 (وأقول) أمانة جهة المعصية بشغل ملك الغير فهو ظاهر مختل عن الحجة مختل بترك
 العصية وفي كلام الكمال نوع اضطراب لان كلامه أفاداً ولا انما الاثم وثانياً انما الشغل وأما
 قوله ثم قوله وان لم تزلت تبيسه على فساد هذا الاعتبار فهو ممنوع منعاً لا خفاء فيه على ذي لب مختل
 عن الحجة مختل بترك العصية بل هو تبيسه على ان ذلك لا يلزم لا يرد على الامام ولا يجب كون
 ذلك من التكليف بالحال وانما يكون منه لو كانت المعصية هنا معصية حقيقة وهي فعل المنهى
 عنه مع قيام النهى عنه وعدم انقطاعه لانه حينئذ يكون ما موبه بفعل ما منع منه والزام تركه
 وايس الامر كذلك وانما هي معصية حكمية بمعنى انه استحجب حكم السابقة تغليظاً عليه
 لاضراره الا ان المالك اضر او اناشأ عن تعديه السابق مع انقطاع النهى الا ان عنه وعدم
 الزامه بالترك فالقول مقدور له لانه يمكن منه غير ممنوع منه ولا مخاطب بترك غاية الامر انه
 استحجب عصيانه السابق تغليظاً عليه لاضراره الا ان المالك اضر او اناشأ عن تعديه السابق
 مع انقطاع النهى الا ان عنه وعدم الزامه بالترك فالقول مقدور له لانه يمكن منه غير ممنوع
 منه ولا مخاطب بترك غاية الامر انه استحجب عصيانه السابق تغليظاً وبجور ذلك لا يقتضي مجزؤه
 عن الفعل حتى يكون ذلك من التكليف بالحال كما لا يخفى قال شارح انما قصد التنبيه على ذلك
 كما هو المتبادر من مثل هذه المبالغة في هذا السياق كما لا يخفى فيه منصف وكما هو الموافق لدفعه
 الاستبعاد الا في فانه في غاية الظهور في ان قصد ليس الا توجيه كلام الامام وازالة الشبهة عنه
 وعلى ان الاعتراض المذكور في العضد لا يرد على الامام لانه مبني على تحقق النهى المنافي للامر
 فلا يمكن الامتثال الا ترى الى قوله في السؤال والنهي بالغصب وقد بان لك ان النهى هناك عند
 الامام لا يقال لا يجوز في الفعل الواحد ان يكون فيه جهة طاعة ومعصية متلازمان وانما
 يجوز اجتماع الجهتين اذا انفكت احدهما عن الاخرى لانا نقول لا نسلم ما ذكرنا اذا كانت

ان لا يعود اليه (آت
 بواجب) لتحقيق التسوية
 الواجبة بما أتى به من
 الخروج على الوجه المذكور
 (وقال أبو هاشم) من المعتزلة
 هوأت (بجرام) لان ما أتى
 به من الخروج شغل بغير
 اذن كاللكت والتوبة انما
 تحقق عند انتهائه اذ
 لا اقلاخ الا حينئذ (وقال
 امام الحرمين) متوسطا بين
 القولين هو (مرتبك) أى
 مشتبك (في المعصية مع
 انقطاع تكليف النهى)
 عنه من طلب الكف عن
 الشغل بغير وجه ثانياً
 المام موبه فلا يخص به منها
 لبقاء ما نسب فيه بدخوله
 من الضر الذي هو حكمة
 النهى فاعتبر في الخروج
 جهة معصية وجهة طاعة
 وان لم تزلت الاولى الثانية
 والجهه ورأى القوا جهة المعصية
 من الضر لدفعه ضرر
 المكث الاشد كما ان ضرر
 زوال العقل في اساعة
 القيمة المقصود بها بضم
 حيث لم يوجد غير هالدفعه
 ضرر تألف النفس الاشد
 (وهو) أى قول امام
 الحرمين (دقيق) كاتين

المعصية حكمية استبحائية كما هنا لان ذلك انما امتنع في الحقيقة لانه يؤدي الى العجز عن
الامثال لتنافي طلب فعل الشيء وطلب تركه وهذه التادية منتفية في الحكمية كائين انما
رايت الكمال أشار الى اندفاع اعتراض العضد ايضا حيث قال وانما يكون ذلك من التكليف
بالحال أن لو تعلق الامر والنهي معا بالترجيح وتعلق النهي هنا منتف لا تقطاع تكليف النهي
اه وبالحجة فلا يخفى ان يكون منشأ دعوى هذه الاستحالة الا انفسه عن انقطاع تكليف
النهي وعن معنى حكمية المعصية فاحفظ ذلك ولا تغفل عظمة المعترض فهذا الامام أعظم
ويعتبر ونظيره أن قول التكراني وقول الامام انه عاص باستصحاب المعصية مطلق بتقرير
المكان كما في الصلاة في الدار المقصورة غير مستقيم لاستلزامه التكليف بالحال وهو واد
الخروج مع عدم جوازه اه لم ينشأ عن تامل كما لا يخفى على أهل التامل (قوله حيث استصحاب
المعصية مع انتفاء تعلق النهي) قال شيخنا العلامة صريح في ان منشأ الاستبعاد عنه مجرد
انتفاء تعلق النهي وليس كذلك بل هو عند انتفاء تعلق النهي وثبوت تعلق الامر ونفس المختصر
واذا تعين الخروج للامر قطع بتقي المعصية بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع
الخروج ولا نهى بعد قال العضد في تقريره قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع
ايجابه الخروج وهو بعيد اه واذا ظهر لك ان المستبعد انما هو استصحاب المعصية حال عدم
سببها ووجود ضد ما ظهر لك ان قول الفقهاء غير دافع لذلك قطعاً لان الردة ضدها التوبة منها
لا الجنون الذي شأنه في الشرع ان يجري فيه حكم ما قبله من اسلام أو كفر والاستصحاب على
قواعم انما هو حال الجنون لا التوبة على ان قول بعض الفقهاء لا يصلح مجرد ان يكون دافعا
لقول بعض آخر والله سبحانه أعلم اه (واقول) ليت شعري ما الذي أوجب شيخنا الى هذا
التعصب البارد وما كان أغنا عن هذا التجامل القاسد الكاسد فاما قوله ليس كذلك الخ
فاقول بل هو كذلك كما بهديه كلام الامعة وان راجعه وفهمه واحتجابه بعبارة المختصر
احتجاج ممنوع بل ظاهرها مع الشارح فانه لم يعول فيما على ثبوت تعلق الامر بوجه بل اقتصر
فيها كما ترى على انتفاء النهي فانه لم يرد في بيان الاستبعاد على قوله ولا نهى فابن اعتباره ثبوت
تعلق الامر وذكره تعلق الامر في تقرير قول الجمهور لا يقتضي اعتباره في الاستبعاد ولا ذكره
عز أو احد من شراحه وما ساقه عن العضد لا يدل على بل يدل عليه وذلك لان العضد عقيب قوله
وهو بعيد بقوله استدلالا عليه مانته اذ لامعصية لا يفعل منهي عنه أو ترك ما مורה وقد سلم
انتفاء تعلق النهي به فانتقض الدليل عليه اه وهو صريح في ان منشأ الاستبعاد ما هو صريح
كلام الشارح والعجب كل العجب من النسخ حيث أسقط من كلام العضد وجبه الاستبعاد
الصريح فيما أفاده كلام الشارح كما ترى واقصر على ما يوهم شبهة هو وهذا في غاية الاشكال
مناف لحق اداء الامانة وعبارة المولى السعد التفتازاني وانما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة
لان الامام لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون لا يفعل منهي عنه أو ترك ما مורה بل ذلك في
ابتدائها خاصة اه وهي صريحة في ذلك كما لا يخفى على المتأمل وفي شرح المختصر للاصفهاني
واستبعدا المصنف قول الامام لان المعصية لا تكون الا بفعل منهي عنه واذا لم يتعلق النهي
بالخروج فكيف يصور كونه معصية اه فقد ظهر بهذه الصراحة ظهورا لا يقبل المداخلة ان

وان قال ابن الحاجب انه
بعد حيث استصحاب المعصية
مع انتفاء تعلق النهي ويدفع
استبعاده قول الفقهاء ان
من جن بعد ارتداده ثم
أفاق وأسلم يجب عليه قضاء
صلوات زمن الجنون
استصحابا لحكم معصية
الردة لان اسقاط الصلاة
عن الجنون رخصة والمرد
ليس من أهل الرخصة اما
الخارج غير نائب فعاص
قطعا كما لا كثر (والساقط)
باختياره أو بغير اختياره
(على جرح) بين جرحي
(يقوله ان اسقم) عليه

منشأ الاستبعاد ليس الا مجرد استقاء اتفاق انتهى كما أفاده كلام الشارح المحقق وأن الاعتراض عليه في ذلك مبني على غاية التساهل والاسترواح لما وافق الحجة وبطابق مقتضى العصبية وأن قول الفقهاء الذي حكاه الشارح المحقق دافع للاستبعاد لا ريب وأما قوله على ان قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرد أن يكون دافعا لقول بعض آخر فهو محال فيجب منه ما لا فليس المدعى ان قول بعض الفقهاء دفع قول بعض آخر بل دفع استبعاد قول آخر على وثقه ورفق كبيرين المعنيين وأما ثانيا فلا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل انه لا معنى لاستبعاد شيء عهد نظيره في كلام الفقهاء ائمة الدين وورثات المرسلين اقتضى الله على بقية الانام الاقتداء بهم في الحلال والحرام وذلك لان وجه استبعادهم كما صرح به كلامه وكلام شروحه دعوى التناهي بين اثبات العصبية بالتمسك وعدم التكليف بتركه فاذا وقع في كلام الفقهاء نظير ذلك علم عدم التناهي بينهما وسقط الاستبعاد ومن له المأم بكلام الأئمة لم يخف عليه وقوع امثال ذلك فيه وانهم قد يدعون استبعاد الشيء بأنه قبل نظيره وأما ثالثا فكيف لا يكون مانعا لا عليه طوائف الشافعية الذين وصفهم بعض الأئمة العظام بانهم حذاق الاسلام دافعا لاستبعاد بعض المتأخرين والحمد لله رب العالمين (قوله ويقتل كفوة) أي كف الجريح كما هو ظاهر من العبارة وفي كلام غير واحد ما يصرح به لا كف الواقع اذ لا يتفاوت الحال بالنسبة اليه حتى لو سقط عبد على حري يقتله ان استخبر عليه ويقتل عبدا ان انتقل عنه وجب الانتقال الى العبد وليس من محل الخلاف وان كان مكافئا للواقع ولو سقط حري على عبد يقتله ان استخبر عبدا آخر ان انتقل فقيه هذا الخلاف وان كان العبد الاخر لا يكافئ الواقع لانه يكافئ العبد الاول أو سقط عبد على حري يقتله ان استخبر عليه حرا آخر ان انتقل عنه فقيه هذا الخلاف لان الحرا لا يختر مكافئ الحرا الاول مع انه مكافئ العبد الواقع أيضا لان العبد يقتل بالحري وان كان العبد لا يكافئ الحرا لان الحرا لا يقتل به لان المكافاة قد تكون من أحد الجانبين دون الآخر (قوله في صفات القصاص) أقول هذا شامل لما اذا كان أحدهم اماما أعظم أو عالما أو وليا لله تعالى دون الباقي وقضيته ان في انتقاله عن الامام أو العالم أو الولي الى غيره أو بالعكس الخلاف المذكور لتكافؤ الجميع في صفات القصاص لكن لا يبعد استثناء الامام اذا ترتب على قتله مفساد عظيمة وعدم من يقوم مقامه في دفع تلك المفساد العظيمة فيجب الانتقال عنه ويتبع الانتقال اليه وكذا يقال في العالم اذا الرم على قتله وهن في الدين أو ضياع العلم اما حيث لم يرتب على قتله ماضر مطلقا لوجود من يقوم مقامهما فهو محل نظر وظاهر اطلاق الضبط بمجرد صفات القصاص جريان الخلاف فيه ما ولو كان الجرحى أنبيا فالظاهر جريان الخلاف المذكور لو كان أحدهم رسولا يذعوا الى الله ولم يتم تبليغه فيجب وجوب الانتقال عنه وامتناع الانتقال اليه فان كان تم تبليغه فقيه نظر ولو كان أحد الجرحى نبيا دون غيره منهم فالوجه وجوب الانتقال عنه وامتناع الانتقال اليه وفيما ذكره في مجتبه الاضطراب ما يدل عليه (قوله قبل يستمر) قال شيخ الاسلام أي وجوبا ويفي ترجيحه ان كان السقوط بغير اختياره لان الانتقال استثناف فعل بالاختيار بخلاف المكث فانه دوام ويغتر فيه ما لا يفتقر في الابتداء اهـ (وأقول) ولا يبعد ترجيحه أيضا اذا كان السقوط باختياره لان الانتقال استثناف قتل بغير حق وتكميل القتل أهون من استثنافه

(و) يقتل (كفوة) في صفات القصاص (ان لم يستمر) عليه لعدم موضع يعتمد عليه الا بدين كف (قبل يستمر) عليه ولا يتقل الى كفوة لان الضرر لا يزال بالضرر (وقيل يتخير) بين الاستمرار عليه والانتقال الى كفوة لتساويهما في الضرر (وقال امام الحرمين لاحكم فيه) من اذن أو منع لان الاذن له في الاستمرار والانتقال أو أحدهما يؤدي الى القتل المحرم

(قوله والمنع منهما لا قدرة على امتثاله) يحتمل ان هذا مبني على عدم وقوع التكليف بالمحال
العادي بناء على امكان الامتناع منهما عقلا فليتنامل (قوله واختار الثالثة في المخول) منعه
المحتمل بان قوله في المخول المختار ان لا حكم مقول على لسان الامام فان المخول في الحقيقة
تليخص البرهان للامام كايدي عليه فسميته بالمخول من تعليق الاصول ونصريح بحجة الاسلام
في آخره بانه لم يرد على ما في تعليق الامام يعني البرهان هذا وقد أعاد حجة الاسلام ذكر المقالة
الثالثة آخر كتاب الفتوى ونسبها الى الامام ثم اعترضها الخ (هـ) (وأقول) لقائل ان يقول
اقرارنا الامام عليها اختيارها وان اعترضها في محل آخر ولو كان اختصاره كلام امامه
ما تعارضت فيه لزم ان لا ينسب اليه شيء من جميع اختصاره الا اذا صرح بانه يقول به
والظاهر ان ذلك مما لا يقوله عاقل ولزم ان لا ينسب الى النووي شيء من جميع ما صححه أو اختاره
في الروضة مثلاً بما وافقه فيه الرافعي والظاهر ان أحدا لا يقول ذلك بل الواقع بخلافه فانهم
ينسبون اليه موافقته للرافعي فيقولون صححه أو اختاره في الروضة وان سبقه الرافعي الى
التصحيح أو الاختيار وقد يقولون صححه أو اختاره في الروضة تبعاً للرافعي والحق أن ذكره في
المخول أو الاختيار أو ما تنازعته فيها بعد ذلك لا ينافي أنه اختارها أو لا وإذا اذ وقع مثل ذلك
في كلام الشيخين فذكر أو لا شيئاً ثم رده في محل آخر نسباً الى التناقض على أنه يحتمل ان ما في
الموضع الثاني انما هو في بعض النسخ أو ما شبهه الحقت فليتنامل (قوله حكم الله تعالى هنا أن لا
حكم) نازع فيه الغزالي كما نقله الكمال فقال لو جاز ان يقال نفي الحكم حكم لما زك ذلك قبل ورود
الشرع وبعد قوله الخ (وأقول) لا مانع من التزام جواز ذلك قبل ورود الشرع اذ لا محذور
فيه لا خلاف الحكمين المثبت بقوله حكم الله والمثني بقوله أن لا حكم فان المراد بالاول المعنى
الاعم وهو الامر الثابت والمراد الثاني أحد فريده وهو اذن الشارع أو وضعه وليس المراد بالاول
هو الثاني فقط حتى يمنع قوله قبيل البعثة مع منافاته لقولهم لا حكم قبل البعثة الذي أويده
الامني الثاني وعلى هذا فلا منافاة ولا تناقض في اثبات الحكم ونفيه لا اختلاف المذهب والمثني
بالعوم والخصوص اذ لا تناقض بين اثبات العام مع نفي الخاص وبذلك يدفع جميع ما اعترض
به الغزالي على الامام مما حكام الكمال فراجعته (قوله على أنه) أي الغزالي نقل عنه الخ قال شيخ
الاسلام استظهر لقوله لان مرادهما بالحكم الخ (هـ) (وأقول) فيه نظر اذ لا استظهار في ذلك
على ما ذكره الوجه انه استدراك على ما فهم مما قبله ان الامام لم يحتج بأمن المقالات المذكورة
فليتنامل (قوله واحترز المصنف بقوله كفوه عن غير الكف) أقول ينبغي ان يكون في معنى
غير الكف ما لو كان الساقط يستحق قتل الجريح الذي سقط عليه وأمكنه عز رقبته على القور
فالوجه امتناع الانتقال عنه اتفاقاً وجوب عز رقبته ان ترتب على الاستمرار عليه بدون عز
تعذيبه في قتله فلو عذر عز رقبته فان كان يموت ببقاء الساقط عليه من غير تعذيب فالوجه
أيضاً الاتفاق على وجوب بقاءه عليه وان كان لا يموت بالتعذيب فلا يبعد وجوب البقاء أيضاً
لأنه يستحق أصل قتله وان لم يستحق هذا الطريق من القتل فهو دون الآخر الذي لو انتقل
انتقل اليه لأنه لا يستحق أصل ذلك الا نمر مطاقاً فلو كان الذي يستحق قتله ليس هو الجريح
الذي سقط عليه بل الآخر الذي لو انتقل عن الجريح انتقل اليه فالوجه الاتفاق على وجوب

والمنع منهما لا قدرة على
امتثاله طال مع استمرار
عصيانه بقاء ما نسب فيه
من الضرر بسقوطه ان
كان باختياره والا فلا
عصيان (وقول الغزالي)
فقال في المستضيء يحتمل
كل من المقالات الثلاث
واختار الثالثة في المخول
ولا ينافي قوله كلامه
لا تخالو واقعة عن حكم
الله لان مرادهما بالحكم
فيه ما يصدق بالحكم
المتعارف وباتفاقه لقول
امامه المسألة هو أولاً عن
ذلك حكم الله تعالى هنا أن
لا حكم على أنه نقل عنه انه
اختار في باب الصيد من
النهاية المقالة الاولى على
الثالثة واحترز المصنف
بقوله كفوه عن غير الكف
كالكافر فيجب الانتقال
عن المسلم اليه

الاتقال حيث أوجبنا البقاء وسر من الانتقال في عكس ذلك ولننظر فيما لو كان السقوط على
حيوان غير آدمي بين حيوانات كذلك يقتله ان استمر وغيره ان انتقل وفيما لو كان السقوط
على مال بين أموال بئله ان استمر وغيره ان انتقل هل يجوز في ذلك هذا الخلاف فان أجرى
فبماذا يعتبر التكافؤ هل بنحو القيمة أو كونه لتعويض أو وقت أو اشتداد الحاجة إليه وهل
يستوى الحيوان الماء كولد وغيره والطعام الذي يتلف لو بقي وغيره وما هو اسرع تلفا وغيره
أولا في كل ذلك نظر (قوله لان قتله أخف مقسدة) قال شيخ الاسلام أي أولا مقسدة فيه اه
(وأقول) كانه يريد مالو كان غير الكف ونحوه في أي من يستحق هو قتله به هذا الطريق (قوله
يجوز التكليف بالمال) أقول فبماذا يعتبر بالتكليف اختصاص هذا الخلاف بالوجوب
ولا يبعد جريانه في التدب أيضا وهل يتصور ذلك في الحرمة والصكر اه بان يطلب منه ترك
ما يستحيل تركه طلبا جازما أو غير جازم فيه نظر وقد يشكك في تصويره بتعريضه نحو المكس تحت
السماء (قوله أوقعه للاعادة كالإيمان من علم الله أنه لا يؤمن) قال شيخ الاسلام أي لان
العقل يحيل إيمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلا ولو شغل عنه أهل العادة لم يحيلوا إيمانه
كذا جرى عليه كثير لكن كلام الغزالي وغيره من المحققين ظاهر في ان ذلك ليس محالا عقلا
أيضا بل يمكن وقوعه بعدم وقوعه ولا يخرج من القطع بذلك عن كونه ممكنا في ذاته وبه صرح
السيد التنطا في فقال في شرح التلخيص كل ممكن عادة ممكن عقلا ولا يعكس اه ووجهه ان
دائرة العقل أوسع من دائرة العادة وتوجيهه باستحالة اجتماع وصفي الاستحالة والامكان
ينقض باجتماعهما في المستع عادة لعقلا ولان الاستحالة لا تغير لامتاني الامكان بالذات اذ يصح
وصف الشيء بوصفين متناقضين باعتبارين فيصير وصفه بأنه ممكن ذاتا محال عرضا وهو هنا تعلق
العلم بعدم وقوعه بغيره بؤخذ من هذا توجيهه ما سلكه الشارح مع الغير وبه يعلم ان الخلق لفظي
لان الاول نظر الى اثبات المحال عرضا والثاني الى نفيه ذاتا اه وما يوضح صحة الحكم بأنه محال
عقلا لاعادة ان الاستحالة انما هي باعتبار ملاحظة لزوم انقلاب العلم القديم جهلا وهذا
الاعتبار أمر عقلي لا يدخل في العادة فبماذا انما يتطرق فيها الى ظاهر الحال وما ثبت لا نوع وليس
الجواز العادي الا كون الشيء مما يقع وقوعه متكررا وإيمان الكافر كذلك وليس معنى الجواز
العادي لشيء وقوع نفس ذلك الشيء متكررا والالام يصح الحكم بجواز شيء عادة قبل وقوعه
وتكرره وليس كذلك الا ترى ان الشخصين بوصفان بجواز توأما على الكذب عادة وان لم
يقع منهما توأما قط وليس ذلك الا لان نوع الاثنين مما وقع منه ذلك وبعبارة الاصنف في شرح
التمهات في هذا القسم مانصه وقد يكون أي ما لا يتدرا العبد عليه معذرا عقلا مععادة كمن علم
الله تعالى أنه لا يؤمن فان إيمانه مستحيل والحالة هذه عقلا لتعلق علم الله به أي بأنه لا يكون وإذا
سئل دورا العوائد عنه حكموا بان الإيمان في امكانه وهكذا كل طاعة قد رقت في الازل عدمها
اه وقبه تنبيه على ما يوضح صحة ما ذكره الشارح فان الصلاة المتروكة في وقتها مشلا لا يقول
عاقلا انما في ذلك الوقت مستحيلة عادة مع ان تركها ليس بالالتحاق ارادة الله تعالى وعلمه بانها
لا تفعل في ذلك الوقت وباعتبار ذلك يستحيل وقوعها وكذا كل الخبز المتروك في وقت معين
لا يقول عاقلا انه مستحيل عادة في ذلك الوقت مع ان تركه ليس بالالتحاق ارادة الله وعلمه بعدمه

لان قتله أخف مقسدة
(مسئلة يجوز التكليف
بالحال مطلقا) أي سواء
كان محالا لذاته أي ممنعا
عادة وعقلا كالجمع بين
السواد والبياض أم غيره
أي ممنعا عادة لعقلا
كالشي من الزمن والعقلا
من الانسان أو عقلا عادة
كالإيمان من علم الله أنه
لا يؤمن

فالقائل مستفيد ثلاث الأولوية ومستكمل بالغير ولا يكفي رجوع المنفعة الى الخلق لان
 الاحسان اليهم وعدمه ان تساوي بالنسبة اليه تعالى لا يصح الاحسان أن يكون غرضاً وان
 كان أولى لزوم الاستكمال الثاني أن الغرض لما كان سبباً لاقدام الفاعل فكان الفاعل ناقصاً
 في فاعليته مستفيداً من غيره ولا مجال للنقصان بالقياس اليه تعالى بل كماله في ذاته وصفاته
 يقتضي الكمال في فاعليته وأفعاله وكما يسهل أنفعاله تقتضي مصالح ترجع الى العباد فلا شيء خال
 عن الحكمة والمصلحة ولا سبيل الى النقصان والاستكمال اليه تعالى وهو المذهب الصحيح
 والحق الصريح الذي لا شبهة ولا يحوم حول ريبه والآيات والاحاديث محمولة على
 الغيبيات ومن قال بظواهرها فقد غفل عما تشهد به الاقوال الصحيحة والادكار الدقيقة أو أراد
 اظهار ما يناسب افهام العامة على مقتضى كلم الناس على قدر عقولهم اه وقد ظهر به ان اتقاء
 العلة والغرض عن أفعاله تعالى لا يدل على اتقاء الفائدة لانها مغايرة للعلّة والغرض وأفعاله
 تعالى وان لم تكن اوله ولا غرض لا تتناول عن حكمة ومصلحة فاستدلال الشيخ بقوله لان أفعاله
 تعالى لا لاله ولا لغرض لا يفيد لان أهل الحق من المخالفين مع نقيض العلة والغرض عن أفعاله
 تعالى لا يتقون عنها القوائد بمعنى الحكم والمصلحة نعم الحمل على العلة والغرض يناسب مذهب
 المعتزلة منهم فانهم يقولون به ما في أفعاله تعالى كما هو مشروح في المواضع وغيره (قوله وأجيب
 بأن فائدته اختيارهم الخ) قال شيخ الاسلام أي ان سئل انه لا بد في أفعال الله تعالى من ظهور
 فائدة لا فعل فاننا لا نسئل عما يفعل بل ان لا يظهر هذا لا يلزم الحكم اطلاقاً من دونه
 على وجه الحكمة كما قاله الفقهاء في محاسن التريعة اه وفيه نصريح بان الجواب على سبيل
 الترتل وبه صريح الكمال فقال اعلم ان هذا الجواب على سبيل الترتل فانما منع أولاً اعتبار ظهور
 الفائدة لان ظهور الحكمة والمصلحة للعقل في أفعال الله تعالى غير لازم سيما على أصلنا لا يدل
 عما يفعل سبحانه اه وحيث كان الجواب على سبيل الترتل سهل أمراً الاعتراض الذي أورده
 شيخنا العلامة على هذا الجواب بقوله هذه الفائدة بنقيا قول المستدل اظهر وامتناعه
 للمكلفين اه على أن نفي قول المستدل المذكور لها ممنوع منعا في غاية الظهور بالنسبة للمتنع
 عادة لا عقلاً لان المكلف يجوز ترك العادة في أخذ في المقدمات وكذا في المتنوع عقلاً أيضاً لانه
 قد يعقل عن الاستحالة في أخذ في المقدمات وعلى تقدير عدم الغلبة فيمكن في الاختيار اذ عانهم
 لا امتثال وطيب أنفسهم به لو كان ممكناً فيرتب الثواب أو عدم الأذعان وابعاء انفسهم لو كان
 ممكناً فالعقاب فان كلام الأذعان وطيب النفس ومن ضد ذلك يتصور تعلقهما بالممتنع وقد
 يراد بالاختلاف في المقدمات ما يشمل ذلك فليست (قوله اما المتنوع لتعلق علم الله بعدم وقوعه
 فالتكليف به جائز وواقع اتفاقاً) قال شيخ الاسلام هذا مختص لما يأتي في المسئلة الآتية
 أو مقيد بالتكليف بالاعتقادات وما يأتي ثم مقيد بالقروع اه (وأقول) كان مراد بما يأتي في
 المسئلة الآتية تكليف الكافر بالقروع ويتوجه حينئذ على الوجه الاول ان من لازم الكافر
 مادام كافراً تعلق علم الله بعدم وقوع الواجبات منه من فعل أو ترك على وجه مجزئ لا يتأني
 الشخص على الوجه الثاني انه ما الفرق بين تبيين الاعتقادات حيث جاز وقوع التكليف
 بها اتفاقاً والقروع حيث اختلف فيها ويفرق بعدم توقف الاعتقادات على غيرها بخلاف

وأجيب بأن فائدته اختيارهم
 هل يأخذون في المقدمات
 فيرتب عنها الثواب أو لا
 فالعقاب اما المتنوع لتعلق
 علم الله تعالى بعدم وقوعه
 فالتكليف به جائز وواقع
 اتفاقاً (و) يمنع (م) متزلة
 بعد ادوالاً مدى الحال
 لانه دون الحال لغيره

القروع لتوقها على الاسلام في الجملة كما ساقى (قوله وامام الحرمين كونه مطلوباً) قال
الكوراني بعد شرح كلام المصنف فقد ظهر أن تفصيل امام الحرمين لم يتضمن زيادة فائدة
واقول جوابه أن التنبيه على اختلاف المأخذ كما بينه الشارح المحقق فائدة أى فائدة (قوله
فاختلفا كما قال المصنف مأخذ الاحكام) فيه أمران أوردهما الكمال الاول انه يقتضى
ان مأخذ القول الثانى ما قدمه من انه لا فائدة في طلب المحال وهو خلاف ما في شرح المختصر
ان مأخذ القول الثانى عند المعتزلة هو ان الامر يريد وقوع المأمورية والجمع بين علمه تعالى
بانه لا يقع وارادته وقوعه تناقض وهو بناء على قاعدة تهم ان الامر هو الارادة والثانى انه
يقتضى ايضا اتفاق القائلين بالقول الثانى من المعتزلة ومن وافقهم فيه من أصحابنا على هذا
المأخذ أى الذى قدمه الشارح وكلام المصنف في شرح المنهاج مصرح بان هذا المأخذ أى
الذى قدمه الشارح أيضا للمعتزلة وان من وافقهم من أصحابنا في القول الثانى يحالته هم في
المأخذ فانه قال ان القول بامتناع التكليف بالمحال لا يكون عينا مبنى على تعديل أفعال الله تعالى
بالاعراض والافاضل به المعتزلة قال وأما من وافقهم من أصحابنا فله مأخذ آخر اهـ (واقول)
أما الامر الاول بجوابه ما هو ظاهر انه لا محذور في مخالفة الشارح ما في شرح المختصر مع أن
الكلام أشار في آخر كلامه الى عذر الشارح في مخالفة ما في شرح المختصر بان ما قاله يوافق ما في
كتب الكلام عنهم اهـ بل لا منافاة بين ما أراد الشارح وما في شرح المختصر إذ كل منهما يصح
أن يكون مأخذ لهم وقد عدا المأخذ غير ممنوع واستدلوا بهم بما ذكره الشارح صريح في أنه مأخذ
لهم ولا ينافي مخالفتهم ما في شرح المصنف والعز والمصنف بقوله كما قال المصنف لجواز أن يكون
العز ويجوز اختلاف المأخذ دون الحكم لانعين المأخذ أيضا بالقاعدة وأما الامر الثانى بجوابه
انه لا مانع من اتفاق المعتزلة ومن وافقهم من أصحابنا على المأخذ الذى قدمه الشارح لانه عبر
فيه بالقاعدة وهي محمولة بالنسبة لأصحابنا على الحكمة والمصلحة وبالنسبة للمعتزلة على الله
والغرض على ما هو الموافق اقواءهم وهذا لا ينافي ما في شرح المنهاج لانه انما ادعى مخالفة
أصحابنا لهم في المأخذ بمعنى الله والغرض فليست امل (قوله ولو تركه ذكر الامام مع من ذكره
في القول الثانى الخ) قال الكمال يقال عليه لو ذكر الامام مع من ذكره في القول الثانى لا فائدة
تجوز مذهب في المحال عادة وما فعله لا يفيد ذلك اهـ (واقول) هذا عجيب من الكمال فان عبارة
المصنف فيما ذكره عن الامام تشمل أنواع المحال التي منها المحال عادة غاية الامر انه يستثنى منها
المحال لتعلق الله بعدم وقوعه لماسبق من الاتفاق على جوازه ووقوعه فعبارة مفسدة مذهب
الامام في المحال العادى بلا اشكال ثم رأيت السيد السمعوى نقل كلامه ثم قال وفيه نظر لان
الشارح قد ذكر كلام الامام بما يشمل المحال عادة حيث قال كونه أى المحال لغير تعلق العلم اهـ
لكن يجوز كون الشارح قد ذكر ما ذكر لا يدفع اعتراضه بل لابد في دفعه من بيان كون عبارة
المصنف مفسدة كما ذكرناه فتأمل (قوله والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات) اعترضه
الكوراني بانه ليس بحق قال لما علمت ان قسم من الممتنع بالغير وهو الذى ليس متعلق القدرة
الحادثة أى أصلا كخلق الاجسام أو إعادة كالطيران الى السماء كما مثل بذلك قيل لم يقل أحد
بوقوعه مع كونه ممكناً ذاته اهـ (واقول) مثل هذا الاعتراض من مثل الكوراني مع ضعف

(و) منع (امام الحرمين
كونه) أى المحال يعنى لغير
تعلق الله بالمسبق (مطلوباً)
أى منع طلبه من قبل نفسه
أى لاستحالة نفسه فهمي عنده
ماتعة من طلبه بخلافها على
القول الثانى فاختلغا كما
قال المصنف مأخذ الاحكام
(لا ورود صيغة الطلب) له
لغير طلبه فلم ينعه الامام كما
لم ينعه غيره فانه واقع كافى
قوله الى كونه اقردة
تأشيت والامام رد بما قاله
فيجانب الى الاشعري من
جواز التكليف بالمحال
تحكام المصنف بشقيه ولو
تركه وذكر الامام مع من
ذكره في القول الثانى كما فعل
في شرح المنهاج فاسته
الاشارة الى اختلاف
المأخذ المقصودة (والحق)
وقوع الممتنع بالغير لا بالذات

اطلاعه على الاتفاقات اليه في سق مثل المصنف الذي بلغ في سعة الاطلاع في هذا الفن والاحاطة
بوقافه وخلافه ما لم يبلغه أحد بعده ولا كثير من قبله (قوله اما وقوع التكليف بالاول) أي
المتنع بالغير وهو قسمة المتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه والمتنع عادة لا عقلا وقد اعترض عليه
المكالم وغيره بان هذا الدليل الذي أورده كغيره لا يدل الاعلى وقوع التكليف بالاول الذي هو
محل وفاق ولا يدل على وقوع التكليف بالثاني الذي هو محل النزاع فلا دلالة للدليل على موضع
النزاع (وأقول) لا يخفى ان القسم الاول وان لم يكن موضع النزاع هو من جملة مطالب المصنف
لان مطالبه ومدعى القسمين واثبات المدعى أو بعبارة أخرى وان لم يكن موضع نزاع من جملة
مقاصدهم المطلوبه والحاصل انه أثبت بعض مدعى المصنف ومطالبه فلا يتوجه عليه تشنيع
المكالم بانه لا دلالة على موضع النزاع لان اثبات المدعى لا يتوقف على كونه موضع نزاع ولا
تشنيع شيخنا العلامة بان الشارح أثبت الوقوع في غير الذات في موضع الوفاق منه وفيه
ما لا يخفى لان الشارح لم يقصد اثبات الوقوع في غير الذات في موضع الوفاق منه بل أثبت بعض
مدعى المصنف وان كان موضع وفاق وترك الباقي لانه لم يتجزئه ما يدل عليه نعم قال شيخ الاسلام
قد يقال يدل ما أتقسه دليل وقوعه بالمتنع بالذات في القول الثاني لانه اذا دل على وقوع
المتنع بالذات فعلى وقوع المتنع بالغير بالاولى اه وقد ينظر فيه بان هذا الدليل قد أجيب عنه
فلا تتم دلالة وبان أصل دلالة وقوع المتنع بالغير فضلا عن الاولوية بمنوعة اذا لا يلزم من
وقوع شيء ولو أعلى وقوع غيره ولو أدنى لجواز ان يقع الاعلى دون الانى لحكمة تقتضى ذلك
فليست (قوله مثله الا كثر على أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف)
هذا يخالف ما ذكره المصنف في المسئلة الثانية من أن التحقيق أن الامر لا يتوجه بالاعتد
المباشرة وقد يجاب بان هذا لا يرد عليه اذ ليس في كلامه هنا ما يدل على اعتقاده ما نقله عن الاكثر
ويرد بان قوله الا في الصحيح صريح في اعتقاد قولهم (قوله واجب بامكان امثاله بان يوثق
بالمشروط بعد الشرط) أقول في هذا الجواب نظر لانه لا يتناسب ما مشى عليه المصنف من جواز
التكليف بالحال مطلقاً اذ مقتضاه أن لا يحتاج الى اثبات امكان الامتثال كما لا يخفى ويجاب
اما بان هذا جواب على الترتل بى لوسلنا ان صحة التكليف تتوقف على امكان المكلف به بناء
على امتناع التكليف بالحال فلان لم اتفاه الامكان هنا بل هو متحقق مع اننا لم نعلم ان صحة
التكليف تتوقف على ما ذكر ولا يخفى أن الشيء اذا أمكن عنه أجوبة لم يكن الاقتصار على
بعضها نافية للصحة الباقى فاقصدا الشارح وغيره على هذا الجواب الترتلى لا يمنع صحة الجواب
أضاً يمنع بطلان اللازم فلا يلزم أن يكون هذا مخالفاً لما تقدم عن المصنف من جواز التكليف
بالحال مطابقاً واما بان المراد انه هل يصح التكليف بممكن الامتثال قبل حصول شرطه الشرعي
بدليل افراد هذه المسئلة عن مسئلة الاستحالة وفيه انه لا فائدة لذلك مع صحة التكليف فيما
لا يتأتى فيه الامتثال واما بان هذه المسئلة مفرقة على امتناع التكليف بالمستحيل ثم رأيت
شيخنا العلامة قال ثم هو أى استدلال القول الثاني استدلال على امتناع وقوعه حال عدم
الشرط تفديره هكذا لو وقع حال عدم الشرط لم يمكن امثاله واللازم بمنع فاللزم مثله وحاصل
الجواب منع اللازم وتسليم منع اللازم وهو أى تسليم منع اللازم خلاف ما قدمه المصنف من

اما وقوع التكليف بالاول
فلا ننه تعالى كلف الثقلين
بالايمان وقال وما أكثر
الناس ولو حوت بؤمنين
فامتنع ايماناً أكثرهم لعله
تعالى بعدم وقوعه وذلك
من المتنع لغيره واما عدم
وقوعه بالثاني فلا استقرار
والقول الثاني وقوعه بالثاني
أيضاً لان من أنزل الله فيه
انه لا يؤمن بقوله مثلاً ان الذين
كفروا سواء عليهم أأنذرتهم
أم لم تنذرهم لا يؤمنون كانوا
جهل ولهب وغيرهما
مكلف في جملة المكلفين
بتصديق النبي صلى الله عليه
وسلم في جميع ما جاء به عن
الله عز وجل ومنه انه لا يؤمن
أى لا يصدق النبي في شيء مما
جاء به عن الله تعالى فيكون
مكلفاً بتصديقه في خبره عن
الله تعالى بانه لا يصدق في
شيء مما جاء به عن الله تعالى
وفي هذا التصديق تناقض
حيث اشتمل على اثبات
التصديق في شيء ونفيه في
كل شيء فهو من المتنع لذاته
وأجيب بان من أنزل الله
فيه انه لا يؤمن لم يقصد
ابلاغه ذلك حتى يكلف
بتصديق النبي فيه دفعا
للتناقض وانما قصد ابلاغ
ذلك لغيره واعلام النبي
بإيمان من إيمانه كما قيل

جواز التكليف بالحال قد برهنا وقد علمت جوابه (قوله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط) أقول
 الذي يظهر أن مراده من ذلك أنه مكلف حال عدم الشرط بإيقاع الفعل بعد إيجاد الشرط فحال
 عدم الشرط ظرف التكليف وحال وجود الشرط ظرف إيقاع المكلف به فمما صدر به شيخنا
 العلامة كلامه هنا فيه نظير وهو ممنوع والاحتمال الذي أبداه هو الوجه المتعين (قوله وعلى
 الصحة والوقوع ما تقدم) أقول وجه هذا البناء إذا كان وجوب الشرط بوجوب المشروط
 كان مقارنا له في الزمان ومع الوقت ان وجود الشرط يتأخر عن وجوبه فيلزم تأخره عن وجوب
 المشروط لأنه مقارن لوجوب الشرط وإذا تأخر وجود الشرط عن وجوب المشروط كان
 وجوب المشروط حال عدم الشرط وذلك تكليف بالمشروط قبل حصول الشرط والحاصل أن
 وجوب الشرط بوجوب المشروط يستلزم صحة وجوب المشروط حال عدم الشرط وهذه الصحة
 اللازمة من جهة أفرادها وهو صحة التكليف بالشيء حال عدم شرطه ومعلوم أن صحة الملزوم
 تتوقف على صحة لازمه إذا كان باطلا كان الملزوم كذلك لأن ملزوم الباطل باطل فلهذا كان
 ما تقدم مبنيًا على ما هنا جواز وقوعه فاقابل أن يقول لانسلم أن وجود الشرط يلزم أن يتأخر
 عن وجوبه لا مكان أن يكون الشرط مما يوجب الإتيان به في حقه فبأنه في تأخره وجوب
 المشروط الذي يقارنه وجوب الشرط إذ لا يمكن الوجوب حينئذ حال عدم الشرط بل حال
 وجوده كالموقوف على الصلة من سلا ثم ورد وجوب الطواف فانه وإن اقتضى وجوب الوضوء لكن
 الوضوء حاصل فلم يمكن وجوب الطواف حال عدم الوضوء نعم وجوده بوصف كونه شرطًا للشيء
 يتأخر عن وجوبه لكن هذا مجرد لا يقتضي ذلك البناء اللهم إلا أن يقال يكفي في ذلك البناء
 كون وجود الشرط قبل وجوبه غير لازم فليست (قوله يعني من الأكرهنا) أقول لعل هذا
 بناء على علمه من خارج والأفهم في حقه غير لازم لجواز أن يكون الأكرهنا هم الأكره
 هنا فيكون مقابل الأكرهنا هم مقابلهم هنا فليست (قوله وهي مفروضة في تكليف
 الكافر بالقروع) فيه أمران الأول أن ذكر الخلاف في تكليف الكافر بالقروع على الإطلاق
 يفيد أمرين أحدهما ذكر الخلاف في صحة التكليف بالمشروط حال عدم شرطه الشرعي لأن
 من جهة القروع ما يتوقف على النية التي لا تصح من الكافر فهي متوقفة على الإسلام وما يتوقف
 عليها متوقفة على الإسلام فذكر الخلاف في تكليفه بالقروع على الإطلاق يتضمن ذكر الخلاف
 في صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وثانيهما ذكر الخلاف في أن الكافر مكلف بالقروع
 الشريعة أو لا مع قطع النظر عن صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وعدم صحة ذلك
 ولما أراد المصنف فرض المسئلة في تكليف الكافر بالقروع لإفادة الأمر الأول ذكره على وجه
 يفيد الأمرين حيث فرضه في التكليف بالقروع مطلقا شاملا لما يتوقف على النية وبهذا
 الاعتبار يفيد الأمر الأول ولما لا يتوقف عليها وبهذا الاعتبار يفيد الثاني وذلك لزيادة
 الفائدة مع حصول المقصود ويستغنى عن أفراد الأمر الثاني بالذكر وليجتمع ما يتعلق بالكفار
 في محل واحد على أنه يصح أن يجعل مجموع القسمين من حيث هو مجموع من جزئيات محل النزاع
 لأن ذلك المجموع من تلك الجزئية يتوقف على الإيمان فاحفظ ذلك فهو في غاية الحسن والهدنة
 ويظهر اندفاع قول الكمال وأما حكاية القول بتكليفه بالتواهي فلا يجبه هنا انما يجبه مع

لأنه إن يؤمن من قومك
 الأمن قد آمن فتكليفه
 بالإيمان من التكليف
 بالمتنع لغيره والثالث وهو
 قول الجمهور عدم وقوعه
 بواحد منهما إلا في المتنع
 لتعلق العلم بعدم وقوعه
 لقوله تعالى لا يكلف الله
 نفسا الا وسعها والمتنع
 لتعلق العلم في وسع المكلفين
 ظاهرا * (مسئلة * الأكره)
 من العلماء على (أن حصول
 الشرط الشرعي ليس شرطا
 في صحة التكليف) بالمشروط
 فيصح التكليف بالمشروط
 حال عدم الشرط وقبل هو
 شرط فيهما فلا يصح ذلك
 والأفلا يمكن امتثاله لو وقع
 وأجيب بإمكان امتثاله بأن
 يؤتى بالمشروط بعد الشرط
 وقد وقع وعلى الصحة والوقوع
 ما تقدم من وجوب الشرط
 بوجوب المشروط وفاقا
 للأكرهين من الأكرهنا
 (وهي) أي المسئلة (مفروضة)
 بين العلماء (في تكليف
 الكافر بالقروع) أي هل
 يصح تكليفه بها

قطع النظر عن كون المسئلة من جزئيات محل النزاع بأن نصب الكلام في تكليف الكافر
 بالفروع دون تقييد باشتراط الايمان اهـ وايضا أن تنوهم من قوله واعلم أن ما تقدم في توجيه
 فرض المسئلة في تكليف الكافر بالفروع مع أنه غاية ما أمكن في التوجيه يرجع حاصله عند
 التحقيق الى تقييد محل النزاع في صورة الفرض ببعض فروع الشريعة وهو العبادات التي
 نتوقف صحتها على النية الخ أن مقصوده جعل الفروع في كلام المصنف على أحد قسميها وهو
 ما يتوقف منها على الايمان فان ذلك غير ممكن في عبارة المصنف لان قوله واقوم في الاوامر فقط
 صريح في تعميم الفروع وانما مقصوده التنبه على أن الذي هو جزئي من جزئيات محل النزاع
 انما هو أحد قسمي الفروع لا القسمان وان ذكرهما المصنف وان كان في القسم الثاني خلاف
 لا ينعس من حيث التكليف بالنسبة قبل حصول شرطه فليست امل * والثاني أنه ما المراد بالفروع
 المختلف في تكليفه بها فانه كثر اختلاف الامة فيها ويجهل أن المراد المتفق عليه لان معاقبته
 في الآخرة على ترك ما اختلف في وجوبه أو فعل ما اختلف في تحريمه انما يعقل لربطه بالثبوت
 بذلك وربطه به دون مخالفة ترجيح بلا مرجع فليست امل ولو فعل فعل لا يضمن به في بعض المذاهب
 دون بعض أو ما يحرم عليه زوجته كذلك فيجهل أن يقال ان قلده بعض المذاهب في ذلك فانه يبره
 والا فان رفع لبعض الحكم عاملة بقتضي مذهبه والافلاشي عليه فليست امل (قوله مع اتقاء
 شرطها في الجملة) قال شيخنا العلامة وغيره أي لا بالنظر الى كل فرع اذ منها النواهي وقدمت أن
 الايمان ليس بشرط في متعلقاتهم اذ اذ شيخنا ويحتمل أن المراد بالجملة ما يصدق بشرط الفعل
 وبشرط شرطه اهـ (قوله والصحيح وقوعه أيضا فعاقب على ترك امتثاله وان كان بسقطا
 بالايمان ترغيبا فيه) قال النووي في شرح المذهب اتفق أصحابنا على أن الكافر الاصل لا تجب
 عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها من فروع الاسلام والصحيح في كتب الاصول انه
 مخاطب بالفروع كما هو مخاطب باصل الايمان قال وليس مخالفا لما تقدم لان المراد هناك غير
 المراد هنا فالمراد هناك انهم لا يبالون بها في الدنيا مع كفرهم واذا أسلم أحدهم لا يلزمه قضاء
 الماضي ولم يتعرضوا له عقوبة الآخرة ومرارهم في كتب الاصول انهم يهذبون عليهم في الآخرة
 زيادة على عذاب الكفر فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعا لا على الكفر وحده ولم يتعرضوا
 للمطالبة في الدنيا فذكروا في الاصول حكم طرف وفي الفروع حكم الطرف الآخر اهـ وقضية
 قوله فالمراد هناك انهم لا يبالون بها في الدنيا الخ انه لا أثر للخطاب في أحكام الدنيا وبه صرح
 الامام في المصنوع فقال واعلم انه لا أثر لذلك في الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه لا يصلح حاله الكفر
 ولا بعد الاسلام لكن نازعه القرأى بأنه يظهر أثره في الدنيا من وجه واحد ومنها انه يتجه
 اختلاف العلماء في استحباب اخراج زكاة الفطر اذا أسلم في أيام الفطر ومنه انه يتجه اقامة
 الحدود عليه لاسيما الرجم عند الشافعي فان العقوبات مع المعاصي والمخالفات في تلك
 المناسبات مناسبات ايمانها عاقبه وهو لم يعص بذلك الفعل الذي يعاقب عليه فبعد عن القواعد
 قالقاتل بانهم مكلفون يسلم من مخالفة القواعد ومنها استحباب قضاء الصوم اذا أسلم في أثناء
 الشهر ملاحظة لتقدم الخطاب في حقه وكذلك وجوب امساك بقية النهار الذي أسلم فيه
 بخلاف الصبي والمجانس يزول عذرهما والفرق تقدم الخطاب في حق الكافر دون المجانس

مع اتقاء شرطها في الجملة
 من الايمان اتوقفها على النية
 التي لا تصح من الكافر
 فالأكثر على صحتها ويمكن
 امتثاله بان يؤتى بها بعد
 الايمان (والصحيح وقوعه)
 أيضا

والصبي والمسافر ومنه انه لا يشترط اذا أسلم في آخر الوقت بقاء وقت الغتسال والوضوء بل
يجب الصلاة باداء الوقت يسع ركعة منها فقط على الخلاف في ذلك المخرج على الخلاف في
كونهم مخاطبين أم لا ومنها تفصيل معاملاتهم على معاملات المسلمين فاننا اذا قلنا ليسوا مخاطبين
بالحریم كانت معاملاتهم فيما أخذوه على خلاف القواعد الشرعية أخف من معاملتهم المسلم
لانه حاص بذلك العقد وقد نهى الله تعالى عنه ولم ينه الكافر ولانه اذا أسلم أقر على ما يده من
الربا والقدر وبخلاف المسلم اذا اتى ومنها ان عقد الجزية يكون من جهة آثاره ترك الانتكاح
في القروع وانه سبب شرع لذلك ان قلنا مخاطبون والافلاحيكون شرع سببا لالتزام الكافر
الكفر خاصة ومنها ان العلماء اخذوا في الكافر اذا اطلق أو أعقب وبقياء عنده حتى أسلم هل
يلزمه ذلك أم لا فاذا قلنا انهم ليسوا مخاطبين أمكن تخرج عدم اللزوم على ذلك ومنها الاوقاف
والهبات والصدقات اذا باعوا بها بعد صدور أسبابها اذا قلنا ليسوا مخاطبين لانهم من ذلك
وهو مذهب مالك وما ذكره في زكاة الفطر لا يوافق مذهب الشافعية لانها لا تجب عندهم على
الكافر لتقيدها في الحديث بالمسلمين فلم يتناول الحديث وكذا المعنى أيضا ولا يرد ذلك على قولهم
بمخاطبة الكفار بشروع الشريعة فقد قال الساجي والسبكي ولا شك ان الأدلة الواردة في أحكام
الشريعة منها ما يتناول الكفار مثل بابها الناس ونحوه فيتعلق بهم حكمه على القول
بتكليفهم بالقروع ومنها ما لا يشملهم لفظه كما ذكرناه من الآية والحديث يعني قوله تعالى خذ
من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وكتاب أنس الذي كتبه له أبو بكر وفيه هذه فريضة
الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين وكالات التي فيها بابها الذين
آمنوا ونحوه فلا يتناولهم لفظا قال والذي لا يثبت حكمها لهم وان قلنا انهم مخاطبون
بالقروع الابدليل من فصل أو تبين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم والاكتفاء بعموم الشريعة
لهم وان غيرهم واماحت يظهر الفرق اذ يمكن معنى غير شامل لهم فلا يقال بثبوت ذلك الحكم لهم
لانه يكون اثبات حكمهم بغير دليل والتعلق قد ران على الوجوب فلا يثبت في حقهم بغير دليل
ولامعنى ١١ ولا يخفى أن قياس عدم الوجوب عدم الاستصحاب في الصورة التي فرضها
وأما ما ذكره في الحدود فلا يوافق ما سياتي عن الشيخ الامام اذ مقتضاها اخراج ذلك عن محل
الخلاف لكن هذا ظاهر بالنسبة لترتيب الحدود على أسبابها لان ذلك من قبيل خطاب الوضع
لأن النسبة أيضا لانه يجب عليه تسليم نفسه لأهامة الحد والتمكين من ذلك لانه من قبيل خطاب
التكليف قال المصنف ومن خطاب الوضع كون الزنا سببا للوجوب الحد وذلك ثابت في حقهم
ولذلك رجم النبي صلى الله عليه وسلم اليه وبين ولا يجوز من القول ببناء ذلك على تكليفهم
بالقروع فانه كيف يقال باسقاط الائمة عنهم فيما يعتقدون تحريمه لكفرهم وهذا في الكتابي الذي
باعتقاده شرعا اما من لا يعتقد شيئا فيجوز الخلاف في تعلق التحريم به في جميع المحرمات وقد قال
الاستاذ أبو اسحق في أصوله لا خلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والغذف يتوجه عليهم كما هو
على المسلمين ونفس الشافعي على أن حد الزنا لا يقطع بالاسلام فانظر هذه المواضع وتاملها
ونزل كلام العلماء عليها ولا يظن الظان مخالفة ما ذكرنا لعبارات الأصوليين لانهم انما قالوا
التكليف بالقروع فلا يرد خطاب الوضع عليهم ١٢ وما نقله عن الاستاذ ان كان بالنسبة لجزء

ترتب المدعى الزنا والقذف مثلاً فذلك وان كان بالنسبة للآثم عليه ما خالف نفسه الخلاف
صرح المتن من اجراء الخلاف في التواهي أيضاً وأما نقله عن الشافعي فهو المعقد وان كان له
نص آخر بالسقوط وأما ما ذكره في قضاء الصوم هو عندنا محتمل لكن أنفي شيخنا العلامة
الشهاب الرملي رجمة الله عليه بعدم الاستحباب أخذاً من تعليل سقوط الوجوب بعد الاسلام
بالترغيب في الاسلام وما ذكره من وجوب امساك بقية النهار لا يوافق مذهبنا نعم هو مستحب
كإيهامهم من الروض وشرحه وأما ما ذكره فيما إذا أسلم في آخر الوقت غير بعد وفيه كلام في
قرونا نعم لا يشترط عندنا ادراك قدر ركة بل يكفي ادراك قدر تكبيرة وأما ما ذكره في
تقصيل معاملاتهم واضح من حيث الاقدام ونحوه أما مجرد ترتب آثارها عليها فهو خارج عن
محل الخلاف وكذا ما ذكره فيما لو طلق أو اعتق أيضاً واضح من حيث ترتب الحرمة على الطلاق
والعتق أما من حيث حصول القرقة فهو خارج عن محل الخلاف كما يؤخذ ذلك مما سبأني عن
الشيخ الامام وقد قال المصنف في شرح المنهاج وكشف الغطاء عن ذلك أن الخطاب على قسمين
خطاب تكليف وخطاب وضع فخطاب التكليف بالامر والنهي وهو محل الخلاف وليس كل
تكليف أيضاً بل ما لا يعلم اختصاصه بالمؤمنين أو ببعض المؤمنين وأما خطاب الوضع فله
ما يكون سبباً لامر أو نهى مثل كون الطلاق سبباً لتحريم الزوجة قال والذى أطال الله بقاءه
فهذا من محل الخلاف أيضاً ومن خطاب الوضع كون اتلافهم وجباياتهم سبباً في الضمان الى
ان قال وكذا كون الطلاق سبباً للقرقة فإن القرقة تثبت اذا قلنا بصحة أنكتهم ومن هذا
القبيل الارث والمالك به وكذا صحة أنكتهم اذا صدرت على الاوضاع الشرعية والخلاف في
ذلك لا وجه له الى أن قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال في دعهم في الديون وفي الكفارات
عند حصول أسبابها ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم اهـ وقوله اذا صدرت على الاوضاع
مقتضى انه لو لم تصدر كذلك تكون من محل الخلاف لكن الصحيح عندنا انها محكوم
بصحتها مع أن الصحيح عندنا انها محاطبون بالقروع وأما قوله انه اذا أسلم أقر على ما يسهده
من الزنا والغصوب فلا يوافق مذهبنا أما ما يسهده من مذهب من مسلم فلا يقر عليه وكذا
من ذمى يدارنا كما قاله بعضهم وأما ما يسهده من الربا فقد قال أئمتنا ان الذي لو سلم الجزية
أو دين مسلم من مال تعلم حرمته كان باع خيراً عنده وقبضه حرم قبوله قال الزركشي في
السلام هو الموافق لقاعدة الشافعي في الاصول ان الكفار مكلفون بالقروع خلافاً لما أجاب
به القفال في فتاويه من انه يحصل للمسلم غنك تلك الدراهم قال لانهم مالوا أسلحتهم الدراهم
فهو هذا القياس على ما بعد الاسلام لا يصح لان تقرير الذي على عن التجر بعد الاسلام
رخصة كما يقر على النكاح القاسد بعد الاسلام ترغيباً في الاسلام بخلاف تقريره
فيما قبل الاسلام ليس رخصة الخ اهـ وقال في نكاح المشرک من شرح المنهاج قضية كلامهم
هنا ان الكافر يملك من التجر الذي يباعه وهذا الموجب عليه الرد لا بعد الكفر ولا بعد الاسلام
وبحسبنا فاذا كان مسلم عليه دين ودفع له عن ذلك وجب عليه قبوله وبه أجاب القفال في فتاويه
لكن الرافعي في باب الجزية قال أصح القولين لا يجبر على القبول بل لا يجوز ويحتاج الى الجمع
بين الكلامين اهـ وقد يمنع ان قضية كلامهم هنا ما ذكره فلا حاجة الى الجمع وهل محل ذلك اذا

قوله وليس كل تكليف أيضاً
لعل هنا سقطاً والاصل
وليس كل تكليف محل
الخلاف أيضاً أو يكون اسم
ليس ضميراً يعود على قوله
وهو محل الخلاف وان كان
الانطباق كونه قوله كل
تكليف تامل اهـ

فيعاقب على ترك امتثاله

وأن كان بسقط بالإيمان
ترغبا له فيه قال تعالى
يقتسمون عن الجرمين
ماسلككم في سقر قالوا
لذلك من المسلمين وويل
للمشركين الذين لا يؤتون
الزكاة الذين لا يدعون مع
الله الها آخر الآية ونفس
الصلاة بالإيمان لأنها شعاره
والزكاة بكلمة التوحيد
وذلك لأفراجه بالشرك فقط
كما قيل خلاف
الظاهر (خلافا لابي حامد
الاسقرايني وأكثرا لحنفية)
في قولهم ليس مكلفا بها
(مطلقا) إذا أمورات منها
لا يمكن مع الكفر فعلها ولا
بؤمر بعد الإيمان بقضائها
والتهنئات بحصولها
حذرا من تبع بعض التكليف
وكثير من المنية
واقفونا (و) خلافا (اقوم
في الاوامر فقط) فقالوا
لاتتعلق به لما تقدم بخلاف
التواهي لا مكان امتثالها
مع الكفر لان متعلقاتها
تروك لا تتوقف على النسبة
المترتبة على الإيمان
(و) خلافا (لا تخربين
عدا المرد) اما المرد
فوافقوا على تكليفه
باستمراره تكليف الاسلام
(قال الشيخ الامام) والد
المصنف (والخلاف في
خطاب التكليف)

أخذت من غير مسلم ونحوه والواجب الرد كافي المصوب فيه نظر والقياس ان يجري
ما قيل في عن الجرمين اذا أخذ بالربا واما ما ذكره في بيع الوقف ونحوه فمضية مذهبنا
انا لا تعرض لهم الا ان ترفعوا اليه في ذلك أو كان نحو الوقف على نحو المسجد أو البيت فيقتد
نعالهم باحكام الاسلام (قوله فيعاقب على ترك امتثاله) قال المصنف في شرح المنهاج مانعه
وهو انما احتجنا به احداهما ان تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا اشكال
فيه لتسكته من ازالة المانع واقبل بعده كالمحدث وحصول الشرط الشرعي غير مشروط في
صحة التكليف على الرأي الصحيح اما الزكاة فقد يقال في تكليفهم بها اشكال لان شرطها بعد
ملك التصاب مضى الحول وانما يجب بتمامه فاذا تم الحول وهو كافر فكيف يكلف بزكاة وهو
لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعد فانه لو أسلم اشترط مضى حوله من حين اسلامه وهذا
بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت وجواب هذا الاشكال بانه اذا تم الحول كلف
بأخراجها بان يعلم ويخرجها بعد ما تكليفها بخروجها بعد الاسلام الا ان متحقق ولو كتبه
اذا أسلم بسقط ويكون بمثابة نسخ الشيء قبل امكان فعله وذلك جائزا كقضاء به بتحويل بل
يمكن فان استقر على كونه كان التكليف مستمرا وان أسلم سقط وبهذا يظهر معنى قول
الاصولين كما استعرفه القائمة تضعيف العذاب في الآخرة ومضى الحول ليس عن شرطه
الاسلام والذي يستأنف حوله بعد الاسلام وكذا الحول الثاني اما الاول فقد استقر وجوبه
وهو ممكن من الاخراج وفي الزكاة ثلاثة أشياء الخطاب بادائها وهو حاصل لما يشاء والثاني
ثبوتها في الذمة وهو حاصل ايضا لا يفتقر الحال بين المسلم والكافر فيه والثالث تعلقها بالمال
وهذا يظهر انه في المسلم خاصة دون الكافر ما استعرفه ثم قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال
في ذمتهم في الديون وفي الكفالات عند حصول أسبابها ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم كما ثبت
في حق المسلمين وكذلك تعلق الحقوق التي يطالبون بها بالديون مثل ثلثي أروش الجنائيات
برقاب ارتكابهم وعكس هذا تعلق الزكاة بالمال تعلق رهن كما قاله بعض الفقهاء أو جناية كما قاله
بعضهم أو شركه كما هو الاصح من مذهب الشافعي يظهر انه لا يثبت في حقهم وان قلنا انهم
مخاطبون بالزكاة لا من أحد من المقصود انهم يأثمون بتركها وليس المقصود انهم اتواخذ
منهم في كفرهم والتعلق المذكور انما يقصد به تعلق الوجوب لاجل الأخذ به ان الواجب
عن الضياع فلامعنى لاثباته في حق الكافر لانه ان دام على الكفر لم تؤخذ منه وان أسلم سقطت
وما كان كذلك لا معنى لتعلق الذي هو وثقة فيه وأطال في بيان ذلك بقائمه اه وقد يجاب
عما أبداه في تعلق الزكاة بان من قوائمه تضعيف عذابهم بتعديهم بالتصرف المنوعين منه
كما كان فائدة أصل الوجوب العذاب في الآخرة (قوله قال الشيخ الامام والخلاف في خطاب
التكليف) فيه أمران الاول ان خطاب التكليف يدخل فيه الخطاب بالجهاد وقد قال
الاسنوي قال يعني القرافي ومربي في بعض الكتب التي لا استحضرها الا انهم مكلفون بما
عد الجهاد واما الجهاد فلا امتناع قائلهم انفسهم اه ما نقله الاسنوي واقائل ان يقول هذا
التوجيه لا يجري في تكليف أهل الذمة بقضال الحريين ولا في تكليف بعض الحريين بقضال
بعض فليتأمل * والثاني ان الكوراني اعترض هذا الكلام الذي نقله المصنف عن الشيخ

الامام بانه لا طائل تحته لان محل النزاع ان ماله شرط شرعي هل يجوز التكليف به قبل وجود
الشرط أم لا كما تقدم وما لا خطاب تكليف فيه لاصري يحا ولا ضمنا فهو خارج عن المبحث ثم
مسئلة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة المذكورة فيما كان له شرط شرعي
كالإيمان والطهارة وسر العورة للصلاة وأما ما لا شرط له شرعي يتوقف كالإتلاف والجنائيات
وترتب آثارا مقودة فلا وجه للخلاف فيه والحاصل ان ما ذكره خارج عن محل النزاع اه
(وأقول) اذا تأملت ما قررناه من ان المصنف فرض الكلام في أعم مما هو من جزئيات تلك
القاعدة لما تقدم وعلمت ان خطاب التكليف لا يشمل ما يرجع اليه من الوضع علمت سقوط
هذا الاعتراض وان تقيد الشيخ الامام تحته طائل أي طائل لان فيه تنبيها على الحاق الوضع
الذي يرجع الى التكليف بخطاب التكليف في الخلاف فان ذلك لا يفهم من خطاب التكليف
ولا يندرج تحته ولما ثبت بذلك عدم انحصار محل النزاع في خطاب التكليف وكان ذلك مظنة
أن يتوهم تحوله لبقية أقسام الوضع به الشيخ الامام على خروج بقية الأقسام والحاصل انه
أشار الى عدم اختصاص الخلاف بخطاب التكليف خلافا لما يتوهم من التقيد بخطاب
التكليف واني انه يلحق به بعض أقسام الوضع دون بعض فهل يسوغ لعائل مع هذا ان يزعم
انه لا طائل تحته سبحانه هذه اذهبتان عظيم (قوله من الايجاب والتحرير) يخرج النسيب
والكراهة قال الاسنوي في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف انما هو في الوجوب
والنهي لانه عبرا ولا بالتكليف وقال ان الفاشة هي العقاب قال وأما من عبر بانهم مخاطبون
فان عبارته شاملة للأحكام الخمسة اه وفي شرح المنهاج للمصنف ما فيه قول المصنف وغيره
القائده تضعيف العذاب قديهم ان الخلاف في تكليفهم بالفروع يختص بما يترب عليه حرج
من مأمور ومنهي ويقتضي ان الاباحة لا تتعلق بهم لاسيما على قول انه ليست من التكليف
والظاهر يتعلق الاباحة فيما هو مباح قال والذي أطال الله عمره وقد يقال ان اقدامهم على المباح
وهم غير مستدين فيه الى الشرع الذي يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الاجماع على ان المكلف
لا يحمل له الاقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فان صح هذا فهم آثمون على جعله أفعالهم وهذا
المبحث عام في النكاحين والمشركين قال والذي وهو عالم انه لغديره وفيه عسدي توقف ولا ينافي
القول به الحكم بعمدة أنكحهم وعاملاتهم لان آثارها في الدنيا والمقصود عقابهم في
الآخرة اه كلام المصنف وماتة له عن والده ينبغي ان يلاحظ معه ما يأتي في الكتاب ان أصل
المنافع الاباحة والمضار التحريم وما قرر في قوله صلى الله عليه وسلم ان الحلال بين وان الحرام
بين وبينهما أمور مشتهيات وما ينوهم من أقسام تلك المشتهيات اذ الكفار بناء على انهم مكلفون
بالفروع حكمهم فيما ذكر حكم المسلمين (قوله وما يرجع اليه من الوضع) قال شيخنا العلامة
بان يكون متعلقه سببا لخطاب التكليف أو شرط له أو مانعا ووجوه اليه بانهم ما يتخذون
بالذات وان اختلافنا بالاعتبار اذ الخطاب بان الطلاق سبب التحريم الاستمتاع هو الخطاب بتحريم
الاستمتاع بسبب الملاق اه (وأقول) هذا يقتضي محل الوضع على حقيقته وهو الخطاب
الخصوص فليحمل قول الشارح ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة على ان تقديره كالخطاب
بكون الطلاق سببا لكن لا حاجة الى ذلك بل يجوز محل الوضع هنا على متعلقه مجازا من قبيل

من الايجاب والتحرير (وما
يرجع اليه من الوضع)
ككون الطلاق سببا لحرمة
الزوجة فالخصم يخالف
في سببته

بأنه لا ينافي
القول به الحكم بعمدة
أنكحهم وعاملاتهم
لان آثارها في الدنيا
والمقصود عقابهم في
الآخرة اه كلام
المصنف وماتة له عن
والده ينبغي ان
يلاحظ معه ما يأتي
في الكتاب ان أصل
المنافع الاباحة
والمضار التحريم
وما قرر في قوله
صلى الله عليه وسلم
ان الحلال بين وان
الحرام بين وبينهما
أمور مشتهيات
وما ينوهم من
أقسام تلك
المشتهيات اذ
الكفار بناء على
انهم مكلفون
بالفروع حكمهم
فيما ذكر حكم
المسلمين (قوله
وما يرجع اليه من
الوضع) قال
شيخنا العلامة
بان يكون متعلقه
سببا لخطاب
التكليف أو
شرط له أو
مانعا ووجوه
اليه بانهم ما
يتخذون بالذات
وان اختلافنا
بالاعتبار اذ
الخطاب بان
الطلاق سبب
التحريم
الاستمتاع هو
الخطاب
بتحريم
الاستمتاع
بسبب الملاق
اه (وأقول)
هذا يقتضي
محل الوضع
على حقيقته
وهو الخطاب
الخصوص
فليحمل قول
الشارح ككون
الطلاق سببا
لحرمة الزوجة
على ان تقديره
كالخطاب
بكون الطلاق
سببا لكن لا
حاجة الى ذلك
بل يجوز محل
الوضع هنا
على متعلقه
مجازا من قبيل

الطلاق اسم المتعلق على متعلقه أو على حذف المضاف أي من متعلق الوضع فقوله الشارح
 ككون الطلاق لا يحتاج إلى تقدير (فان قلت) رجوعه إلى خطاب التكليف بالمعنى الذي
 ذكره لا يطرده إذا كان خطاب بان الوضوء شرط في صحة الصلاة لا يرجع إلى خطاب التكليف إذ
 مرجعه الخطاب يتوقف صحة الصلاة على الوضوء وليس هذا خطاب تكليف (قلت) لا يضر ذلك
 لأنه ليس المدعى أن كل وضع يرجع إلى التكليف بل أن ما يرجع منه إليه له حكمه في جريان
 الخلاف نعم قد يقال لا حاجة إلى تفسير الرجوع بما ذكره بل يكفي تفسيره بتعلقه بخطاب
 التكليف ولو بواسطة أو وسياط (قوله لا ما لا يرجع إليه فهو الاتلاف للمال والجنائيات على
 النفس وما دونها) أقول قد يستشكل بان الاتلاف والجنائيات أسباب لوجوب أداء بدل المتلف
 وأرش الجنائيات مطلقاً أو عند المطالبة فقد رجعت أيضاً إلى خطاب التكليف فلم يصح هذا التقى
 إلا أن يجاب بما أشار الشارح إلى التقييد بقوله من حيث أنها أسباب للضمان أي شغل الذمة
 أ أي وأما من حيث أنها أسباب لوجوب أداء ما ذكرنا قد دخل في قوله وما يرجع إليه من
 خطاب الوضع وفيه نظر لاستلزامه موافقة الخصم على سببية الاتلاف لشغل الذمة ومخالفته
 في سببته لوجوب أداء ما لزم الذمة وهو من أبعاد البعیدان لم يكن غير معقول لأن حاصله التزام
 شغل الذمة وعدم وجوب أداء ما لزمها وإن التزم الاتفاق على سببية الاتلاف الكل من شغل
 الذمة ووجوب الأداء أشكل بالاختلاف في سببية الطلاق للحریم كان التحريم هنا نظير
 وجوب الأداء هنا فليتأمل (قوله وترتب آثار العقود) قال شيخنا العلامة هو مثال أيضاً
 الوضع غير الراجع وفي كونه من الوضع أو متعلقه نظراً إذا ترتب مسبب عن صحة العقد التي هي
 من متعلق الوضع أ ويجاب إمامان في عبارة المثال تجوز والمراد سببية العقود لا ثمارها لأن
 ذكر الترتيب يفيد السببية فقوله وترتب آثار العقود بمعنى وكون العقود ترتب عليها آثارها
 ومعناه وكونها أسباباً لآثارها وإمامان قوله لا ما لا يرجع إليه ما عمن من الوضع بقراءة اسقاط
 منه والا كان الظاهر أن يقول لا ما لا يرجع إليه منه أي من الوضع ويكون ترتب آثار العقود
 مثلاً لا لا يرجع من غير الوضع فليتأمل (قوله ورد بان دار الحرب ليست دار ضمان) فضيحه
 أن الحربى يضمن متلفه ومجنيه في دار الاسلام وفي شرح الررکشی ونقلوا وجهين أيضاً
 فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل سيده اهل يضمنه أصحابنا ثم أ فليتأمل فانه قد يفهم قوة
 كلام القروع عدم ضمان الحربى ولو في دار الاسلام (قوله مسئله لا تكليف الا بفعل) فيه
 أمران الأول أنه إن أرادنى جواز التكليف بغير الفعل لانه غير مقرر أشكل على ما قدمه
 من جواز التكليف بالمحال مطلقاً وإن أرادنى الوقوع لذلك أشكل بما قدمه أيضاً من أن
 الحق وقوع الممتنع بالغير فكيف ينق وقوع التكليف بغير الفعل مع ان غايته أنه تكليف
 بمتنع بالغير ويمكن أن يجاب ببناء هذه المسئلة على امتناع التكليف بالمحال والثاني قال
 شيخنا العلامة فيه بحث وهو أن الاعتقادات مكلف بها باعتبار أنفسها لا باعتبار أسبابها على
 الصحيح وهي من قبيل الكيف لا الاتفعال ولا الفعل على ما صرح به المحققون قال بعضهم وهو
 الحق أ ويجاب بان من ياتزم أنه لا تكليف الا بفعل لا يوافق على الصحيح المذكور بل الصحيح
 عنده ما تقدم عن بعضهم بمعنى المولى بعد الدين في مسئله المقدور الذى لا يتم الواجب المطلق

(لا) ما لا يرجع إليه نحو
 (الاتلاف) للمال (والجنائيات)
 على النفس وما دونها من
 حيث أنها أسباب للضمان
 (وترتب آثار العقود)
 الصحيحة كمثل البيع
 وبثوث النسب والعوض
 في الذمة قال الكافر في ذلك
 كالمسلم اتفاقاً نعم الحربى
 لا يضمن متلفه ومجنيه وقبل
 يضمن المسلم وماله بناء على
 أن الكافر مكلف بالقرع
 ورد بان دار الحرب ليست
 دار ضمان * (مسئلة
 لا تكليف الا بفعل)

الايه واجب من ان القصد بطلب المسببات الاسباب لانها التي في وسع المكلف واهذا ذكر
 الشارح أخذ من المولى سعد الدين في الكلام على تفسير الايمان بالتصديق ان التصديق من
 الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية وان التكليف به بالتكليف باسبابه كالقاء
 الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس على انه وقع اطلاق فعل القلب على التصديق في عبارة
 المواقف والمقاصد وغيرهما لكن كانه باعتبار انه يعتبر في الايمان مع التصديق الذي هو التجلي
 والانتفاء كشاف اذعان واستسلام بالقلب للاوامر والتواهي فتسمية التصديق الذي هو
 الاعتقاد فعلا بهذا الاعتبار (قوله وذلك ظاهر في الامر) فيه امران اهـ الاول ان هذا بيان
 لمعنى كلام المصنف ومن عبر بمثل عبارته كابن الحاجب فان قولهم لا تكليف الا بفعل فالمكلف
 به في النهي الكف صريح في انه لا خفاء في الامر وانما الخفاء في النهي فلذا احتج الى البيان
 دون الامر هـ والثاني قال شيخنا العلامة لا يظهر ذلك في نحو ترك ودع وذره اهـ (وأقول) هو
 كذلك لكن المراد الظهور باعتبار الغالب ولا يخفى ان الاطلاق بناء على الغالب واقع حتى في
 الكتاب أو في غير ما يكون في معنى النهي بقرينة المعنى وبؤيد ذلك بل هو قرينة عليه قول
 الشارح الا في شرح هذا الامر بانه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف مانصه
 رسمي مدلول كف امر الانتهاء وافقمة للدال في اسمه اهـ فان فيه اشعارا بما افقته في المعنى
 للنهي فيوجه هذا القسم هنا بما يوجه به النهي (قوله أي الانتهاء وقفا للشيخ الامام) قال
 المصنف في شرح المنهاج عن والده قال عبارة المحررة ان يقال ان المطلوب بالنهي الانتهاء ويلزم
 من الانتهاء فعل ضد المنهي عنه ولا يعكس فيقال المطلوب ضد المنهي عنه ويلزم منه
 الانتهاء لان الانتهاء متقدم في الرتبة في العقل على فعل الضد فكان منه كاسبب مع المسبب
 فالكاثر اذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة أشياء كغيره ولا المنهي عنه ثم انتهاء عنه والترتيب بينهما
 في الزمان ثم تلبسه بالايمان والترتيب بينه وبين الانتهاء عن الكفر ليس في الزمان وانما هو في
 الرتبة العقلية ترتيب المعاولية على العلية وهما في زمان واحد كذلك الانتهاء وفعل الضد في زمان
 واحد والانتها متقدم بالرتبة تقدم العلية على المعاولية حتى لو فرض ان الانتهاء يحصل بدون
 فعل الضد حصل المطلوب به ولم يكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى
 حاصل في جميع الافعال وكل ما يلبس به الانسان والمقصود بالذات هو الانتهاء أو ما فعل الضد
 فلا يقصد الا بالالتزام بل فلا يقصد أصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد وطلبه
 من حيث هو كان أمرا لانتهاء عن ضده اهـ ثم قال فقوله أي القراني ان النهي عن الشيء أمر
 بضد التزاما صحيح وقوله المطلوب بالنهي فعل الضد مطابقة ليس يصح لما قدمناه اهـ ثم قال
 والامام غفر الدين لما كان يرى ان الحركة هي الحصول في الحيز الثاني لا جرم قال ان المطلوب
 بالنهي فعل الضد ونحن نرى ان الحركة هي الانتقال من الحيز الاول الى الحيز الثاني لا جرم
 قلنا ان المطلوب بالنهي الانتهاء وهو الانصراف عن المنهي عنه الى غيره لا يقصد غيره بل يقصد
 عدم الاول فان فعل غيره قاصدا به الانتهاء كان ممثلا وان فعل غيره غير قاصدا الانتهاء لم يكن
 ممثلا ولكنه لا يأثم لانه لم يرتكب المنهي عنه والمقصود بالحقيقة انما هو عدم المنهي عنه الى ان
 قال وهذا يبين لنا الفرق بين تحريم الشيء واجباب الكف عنه فان اجباب الكف عنه يقتضي

وذلك ظاهر في الامر لانه
 مقتضى الفعل وأما في النهي
 المقضي للترك فينبه بقوله
 (فالمكلف به في النهي الكف
 أي الانتهاء) عن المنهي عنه
 (وقفا للشيخ الامام) أي
 والده

انه لا يخرج عن العهدة الا بتحصل الكف الذي من شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه
 وايضا كذلك تحريم الشيء وانما الفعل هو المحرم فلا ياتى الا به **ا** ويجازى كره بتضح بطلان دعوى
 الكوراني ان القول الثاني هو عين المذهب المختار قال اذ كف النفس من جزئيات فعل الضد
ا **هـ** وانه لا منشأ له الا لانتفاء وعدم الفرق بين الشيء وما يحصل به مع تغيرها ماقطعا فليست
 (قوله) وذلك فعل يحصل بفعل الضد) فيه امران **هـ** الاول انه وان كان فعلا الا انه من الافعال
 الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فيكون عدمها فكيف كف به مع انه غير مقصور لان
 العدمي غير مقصور فان اجيب بانه مقصور باعتبار حصوله بفعل الضد المقصور قلت فلا حاجة
 الى العدمي في المكلف في التهيى عما يبادر من كونه النبي الى كونه الاتم ابل كان يمكنه
 التزام كونه النبي لانه مقصور باعتبار ما يتحقق به من الضد فليست **هـ** والثاني انه قد يتحقق
 المراد حصوله بفعل الضد فان المنهى عن شرب الخمر مثلا اذا ترك الشرب وسائر الافعال
 كالاكل وشرب الماء وغير ذلك أى ضد الشرب الخمر حتى حصل به الانتفاء عن شربه فانه لم
 يحصل عننا الانتفاء الشرب ولم يوجد هنا امر وجودي مضاد للشرب حتى يتحقق وجود ضد
 يحصل اللهم الا ان يراد بالضد ما يشمل التقيض الذي هو التني فليست **هـ** (قوله) الحاصل بفعل
 ضده من السكون) بين شيئين العلامة ان السكون عند المتكلمين كونه في آئين في مكان
 واحد وعند الحكماء عدم الحركة عما هي من شأنه ثم قال نقول الشارح اولا بفعل ضده من
 السكون موافق لقول المتكلمين وقوله ثانيا بان يستمر عدمه من السكون موافق لقول الحكماء
ا **هـ** (وأقول) ما ادعاه من موافقة قول الحكماء مبنى على ان من في قوله ثانيا من السكون بيانية
 وهو غير لازم لجوان ان تكون ابتداءية بمعنى ان عدم التحرك ناشئ من السكون فلا يشاق ارادة
 السكون عند المتكلمين ويؤيد ذلك ان الظاهر اتحاد معنى السكون في الموضعين ثم رأيت
 شيخ الاسلام صرح بانها ابتداءية فقال قوله بان يستمر عدمه من السكون من قبته ليست
 بيانية والاتحاد هذا القول بالثاني ولا تعليلية والاتحاد بالاول بل هي ابتداءية والمعنى ان
 عدم الفعل ناشئ من السكون لا نفسه ولا حاصل به **ا** لكن في استدلاله نظر فانها لو كانت
 بيانية كان مفاد الكلام ان المكلف به الانتفاء الحاصل بسبب استمرار السكون وهذا
 ليس هو القول الثاني الذي هو ان المكلف به نفس السكون ولو كانت تعليلية كان مفاد
 الكلام حينئذ ان المكلف به هو الانتفاء الحاصل بسبب استمرار العدم الحاصل بسبب
 السكون وهذا ليس هو القول الاول الذي هو ان المكلف به هو كلف النفس الحاصل بسبب
 ضد ذلك الكف قائمه فانه صحيح ان شاء الله تعالى (قوله) بان يستمر عدمه) قال شيخنا العلامة
 لا ينحصر تحقق الانتفاء في استمرار العدم اذ يمكن تحققه بتجدد العدم كما اذا نهى عن التحرك
 من هو متلبس به **ا** (أقول) من معادات الشارح تبعاً لشيخنا مذهبهم الرافعي والنووي
 استعمالاً بأن بمعنى كان للتمثيل وهذا منه فلا اشكال (قوله) وقيل بشرط في الاتيان بالمكلف
 به في التهيى مع الانتهاء عن التهيى عنه قصد الترك له امتثالا لغير قرب العقاب ان لم يقصد) أقول
 هذا صريح في ان القصد عند هذا القائل من جعله المكلف به في التهيى وبه يعلم ان قول
 الكوراني ان قول المصنف وقيل بشرط القصد خارج عن محل النزاع لان الكلام في متعلق

وذلك فعل يحصل بفعل
 الضد للمنهى عنه (وقيل)
 هو (فعل الضد) للمنهى
 عنه (وقال قوم) منهم
 ابو هاشم هو غير فعل
 وهو (الانتفاء) للمنهى عنه
 وذلك مقصور للمكلف بان
 لا يشاء فعله الذي يوجد
 بمشيئته فاذا قيل لا يتحرك
 فالمطوب منه على الاول
 الانتفاء عن التحرك الحاصل
 بفعل ضده من السكون
 وعلى الثاني فعل ضده وعلى
 الثالث انتفاء بان يستمر
 عدمه من السكون فبسه
 يخرج عن عهدة التهيى عن
 الجميع (وقيل بشرط)
 في الاتيان بالمكلف به في
 التهيى مع الانتهاء عن التهيى
 عنه (قصد الترك) له امتثالا
 فيترتب العقاب ان لم يقصد
 والاصح لا وانما بشرط
 حصول التواب لمحدث
 الصبيحين المشهور انه
 الاعمال بالنيات (والامر
 عند الجمهور يتعلق بالفعل
 قبل المباشرة) له (بعد
 دخول وقته

النهى وماذا يصلح له عقلا وأما مقارنة القصد فالتأنيدي لتحصيل الثواب فلا وجه لبرأه
 في معرض تقسيم المذاهب **هـ** منشؤه عدم تحرير مراده هذا القائل وقصور الاطلاع (قوله
 الزاما وقوله اعلاما) قال شيخنا العلامة خالان من ضمير الامر المستتر في يتعلق ثم ان امر
 التدب الموقت خارج عن ههنا العبارة كما ان امر التدب مطلقا ونهى الكراهة والتخيير
 خارجة عن قوله لا تكليف الا بفعل اعتمادا على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق **هـ**
 (وأقول) يجوز ايضا ان يكون الزاما وعلاما مفعولا مطلقا على حذف المضاف أى يتعلق الزام
 وتعلق اعلاما ويظهر انه لا بد في الحالية التي يحمل علم من التاويل أى ذا الزام وذا اعلاما
 والا فلا امر ليس هو نفس الاعلاما ولا يضرن خروج امر التدب عما هنا العلم بالمقايسة وأما قوله
 كما ان امر التدب مطلقا الى قوله اعتمادا على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق فقد
 يراد به انه لو علم نهى الكراهة عمدا كره علم نهى التحريم أيضا اذ لا فرق بينهما والحق انه لا يعرف
 منه ان المكلف به في النهى الكف لانه لا يستفاد منه سوى ان النهى خطاب يتعلق بفعل
 المكلف والتعلق به صادق بان المطالب فيه عدم الفعل لا الكف فالوجه الاستفاد في معرفة
 حكم هذه المذكورات الى المقايسة (قوله وقوله اعلاما) فيه أمران **هـ** الاول قال شيخنا
 العلامة مر ان الحكم معتبر في مفهومه التعلق التخييري ولا يوجد الا في الوقت وان الامر نوع
 منه لانه لايجاب والتدب فائبات الامر بالتعلق له قبل دخول الوقت اثبات للنوع بدون
 جنسه وذلك محال وقد يدفع بان ذلك انما يلزم من كونه أمر حقيقة وهو ممنوع بل وان راد به
 جنسه أى خطاب الله الذي سيصير عند التعلق التخييري أمر حقيقة **هـ** (وأقول) هذا الدفع
 في نفسه صحيح وقد يدفع أيضا بمنع ان الامر نوع من الحكم ومنع ان ذلك مر فان الذي في كلام
 المصنف والشارح مما يترجم انه مظنة ذلك هو تعريف الحكم وتقسيم الخطاب الى الامر
 وغيره وليس في شيء من ذلك ولا في شرحه ما يفيد ذلك وما استدلل به من انه الايجاب والتدب
 ممنوع بل هو قول المسئلة وليس في تعريفه الا في محله بانه اقتضاء فعل غير كفه مدلول عليه
 بغير كف ولا في شرحه أيضا ما يفيد ذلك بل قد مر ما يفيد خلاف ذلك وهو قول المصنف
 والشارح والكلام النفسي في الازل قبل لا يتنوع الى أمر ونهى وخبر وغيرها الى ان قال
 الشارح والاصح تنوعه في الازل اليها الخ **هـ** ولا يخفى ان هذا التجميع مستفاد من صبغة
 التضعيف في قوله قبل لا يتنوع وبما يفيد أيضا ما ياتي في المسئلة الثانية قائم انصبت تحق
 الامر حقيقة بدون التعلق التخييري اذ لا يتصور التعلق التخييري قبل الوقت ولا مع علم الامر
 والمأمور استقام شرط وقوعه فليست **هـ** والثاني قال المحشيان الفرق بين التعلقين ان تعلق
 الاعلام مقصوده اعتقاد وجوب ايجاد الفعل لا نفس الايجاد وتعلق الالزام مقصوده الامتنان
 فلا يحصل الا بكل منهما فاجداد الفعل قبل اعتقاد الوجوب غير كاف في الخروج عن العهدة
 واعتقاد الوجوب كذلك فلا بد معه من الايجاد **هـ** والمتبادر من هذا الفرق وماتقدم في تفسير
 التعلق المعنوي تغير التعلق المعنوي والتعلق الاعلامي وان المعنوي أزلي والاعلامي حادث
 وعلى هذا تكون التعاقبات ثلاثة تمييزي ومعنوي واعلامي وأما الالزام فهو التخييري
 فليست **هـ** (قوله وأجب بان الفعل كالملازمة انما يحصل بالقراع منه لا تنقائه بانتفاء بر منته)

الزاما وقوله اعلاما والاكثر
 من الجمهور قالوا (يستمر)
 تعلقه الالزامي به (حال
 المباشرة) **هـ** وقال امام
 الحرمين والغزالي يتقطع
 التعلق حال المباشرة والالزام
 طاب بحصيل الحاصل ولا
 فائدة في طلبه وأجب بان
 الفعل كالملازمة انما يحصل
 بالقراع منه لا تنقائه بانتفاء
 بر منته (وقال قوم منهم
 الامام الرازي) لا يتوحيه
 الامر بان يتعلق بالفعل
 الزاما (الا عند المباشرة) **هـ**
 قال المصنف

(وهو التحقيق) اذ لا قدرة
عليه الا حثث وما قبل
من انه يلزم عدم العسريان
بتركه فجوابه قوله (فاللام)
يفتح المسح أي اللوم والذم
قبلها أي قبل المباشرة

أقول فيه أمران الأول ان ظاهره انه جواب عن كلا الأمرين المذكورين في دليل الامام
والغزالي وهو ظاهر اذ يندفع به لزوم طلب تحصيل الحاصل اذ الفعل بعد لم يحصل لبقاء
بعض أجزائه ويندفع به أيضا لزوم انتفاء القاعدة في طلبه لانه حيث لم يتم الفعل لبقاء بعض
أجزائه فالفائدة في الطلب منتهية باعتبار هذا الباقي والثاني ان العلامة السعد ذكر جوابا
آخر عن الأمرين مع الاعتراض على الجواب الذي أورده الشارح حيث قال وأما ما ذكر من
امتناع بقاء تقييد التكليف حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال
مغلطة فان الحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا اليجاد قال وكذا ما ذكر
من انتفاء قاعدة التكليف يعني انه أيضا مغلطة لا لاناسم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل
ابتنائه اه ثم قال وأما ما يقال من ان التكليف يتعلق بالذات بمجموع الفعل من حيث
المجموع وهو لم يوجد حال حدوث الفعل وانما يتعلق بالأجزاء بالعرض فلما يتحقق المجموع لم
يتطع التكليف فيرفع النزاع لما فيه من تسليم ان التكليف بكل جزء يتقطع عنه مباشرة
وان كان باقيا باعتبار جزء آخر فتوقع الحدوث على ان هذا بل القول بالبقاء عند الحدوث
لا يستقيم على مذهب الاشعري على ما نقل عنه في الكتب المشهورة من ان التكليف انما
يتعلق عند المباشرة لا قبلها اه ولقاتل ان يمنع قوله فيرفع النزاع لما فيه من تسليم ان التكليف
الحل لان الذي لم منه انما هو انقطاع التكليف بكل جزء عند فراغه والكلام انما هو في بقاء
التكليف حال مباشرة الجزء لا عند فراغه وأيضا فيجوز ان يكون النزاع في المجموع باعتبار
انه مجموع بل هذا هو مقتضى الجواب وبذلك يظهر اندفاع قول شيخنا العلامة هذا الجواب
أي الذي ذكره الشارح يتفق طلب تحصيل الحاصل بالنظر الى مجموع الاجزاء الذي هو
الفعل لا بالنظر الى ما فعل منها فان في بقاء طلبه حال فعله أو بعده طلب تحصيل الحاصل أو ما قد
حصل اه وذلك لان محل النزاع اما المجموع أو كل جزء فان كان الأول فواضح أو الثاني
فمحله في حال التلبس بالجزء وقبل فراغه وطلبه حينئذ ليس من قبيل تحصيل الحاصل لا بعد فراغه
أيضا فقله فان في بقاء طلبه حال فعله طلب تحصيل الحاصل (قلت) لاناسم ان في ذلك طلب
تحصيل الحاصل وقوله أو بعده قلنا لاناسم ان ذلك محل نزاع وحينئذ لا يحتاج الى ما أجاب به
حتى يتوجه ان الجواب لا اشعار فيه به فتأمل (في ان يقال) لم اختار الشارح هذا الجواب
على جواب العلامة ويمكن ان يوجه بان قول الامام والغزالي في الدليل ولا فائدة في طلبه من
تمة الدليل فالج مجموع دليل واحد والمعنى انه يلزم طلب ما لا فائدة في طلبه وهو الحاصل فهذا
هو المحذور عندهما لا امتناع تحصيل الحاصل حتى يتوجه عليه ان تحصيل الحاصل بهذا
التحصيل غير ممكن وحينئذ قلنا ما اختار الشارح الثاني في كلام العلامة وهو ان المراد ايجاد
الموجود بوجود حاصل بهذا اليجاد ولا يندفع ذلك بعدم امتناع هذا لانهم لم يجعلوا المحذور
امتناعه بل عدم الفائدة حينئذ في الطلب وهذا المحذور يندفع عما قاله الشارح اذ المطلوب
بعد لم يتم حصوله في الطلب فائدة وعلى هذا يظهر اندفاع ما أورده شيخنا العلامة على قوله
والا يلزم طلب تحصيل الحاصل بقوله يرد الخ لان اختار الشارح الثاني منه ولا يفيد قوله فهو غير
محذور بل علم فتأمل وشهد عضديك بهذا الشارح راحة الله عليه (قوله وهو التحقيق) قال

شيخنا العلامة قال التقنازاني ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تمييز التكليف بان يكون
 الايمان به مطلوباً من المكلف حتى يعصى بالترك ولا خفاء في وجوده قبل الفعل والام ببعض أحد
 قط وما نقل عن الاشعري ان التكليف انما يتوجه عند المباشرة مشكلاً اهـ (وأقول) يتوجب
 من اراد هذا الكلام مع السكوت عليه مع انه هو المقصود دفعه بقول المصنف فاللام قبلها
 الخ كما بينه الشارح فان قيل انما أورد ذلك لان جواب المصنف معترض عند الشيخ كما
 سيأتي بيانه قلنا فكان ينبغي ان يبين ذلك مع انك تستمع اندفاع ذلك الاعتراض (قوله بان
 ترك) قال شيخنا العلامة تنبيه على فساد ظاهر المتن اذ قوله فاللام قبلها يقتضي تحقق اللوم
 أولاً والمباشرة ثانياً وذلك فاسد اذ اللوم انما ومع الترك اهـ (وأقول) قول المصنف على
 التلبس بالكف المنهي دافع لما يوهمه ظاهر العبارة لظاهر ان الكف انما يكون منها اذا
 كان كفاً مطلقاً أي في كل الوقت وكذا قوله السابق مسئله الاكثر ان جميع وقت الظاهر
 جوازا ونحوه وقت لادائه ولا يجب على المؤخر العزم دافع له أيضاً الصراحتة في انه لا يتم مع
 مباشرة الفعل في الوقت فالجواب ان في العبارة ايها ما مع قرينة دافعة له وبذلك يشدفع
 الاشكال وقد ينصور اللوم أولاً والمباشرة ثانياً فيما اذا وقعت المباشرة بعد ضبط الوقت
 فليشمل (قوله ذلك الكف) قال شيخنا العلامة هو بيان لمرجع الضمير المستتر في المنهي
 فالتنهي نعم الكف وفي كونه منها يتسامح وحقيقته المنهي عنه والضمير أي في عنه للفعل وعن
 صلة الكف لا المنهي لفساد المعنى اهـ ووجه الفساد انه يصير المعنى المنهي ذلك الكف عن
 الكف وهو فاسد وانما ارتكبه الشارح هذا التقرير مع امكان حمل المتن على تقدير صلة المنهي
 فقط والمعنى على التلبس بالكف المنهي عنه فلا ضمير في المنهي لاستناده الى الجار والمجرور
 كانه لا يلزم حذف نائب الفاعل (قوله لان الامر بالشئ يفيد النهي عن تركه) قال شيخنا
 العلامة لا يفيد المطلوب وهو ان الكف منهى لان النهي يتوقف على وجود الامر وهو على
 وجوده يتعلق الامر اي وهو منتهى فتنفي الامر فيتنفي النهي وهو تنقيض المطلوب اهـ وقد
 سبقه المحشيان الى هذا الاعتراض ونقله شيخ الاسلام عن البرماوى فقال قال البرماوى وهو
 عجيب لان يتعلق النهي عن ترك الفعل فرع يتعلق الامر بالفعل فالتعلق الامر لا يتعلق النهي
 فلا يلزم قبل تعاقبه اهـ (وأقول) لا يجب قولكم لان يتعلق النهي عن ترك الفعل فرع يتعلق الامر
 بالفعل قلنا هذا ممنوع لان الامر والنهي واحد بالذات عند المصنف اذ مذهبه ان الامر بالشئ
 عين النهي عن ضده وانما واحد بالذات هو بالنسبة الى الفعل أمر وبالنسبة الى الترك نهى
 فن أين القرعية وما يانها فان قلتم القرعية من حيث ان صبغة الامر تدل ابتداء على طلب
 الفعل وثانياً على طلب الترك قلنا هذا لا يقتضي القرعية بالمعنى الذي أوردتم بل غاية ما يقتضيه
 ان الصبغة أفادت أمرين اعني طلب الفعل وطلب الكف عن ترك الفعل وان أفادتها للاول
 أولى وللتاني ثانوى الامر يرجع للوضع وهذا لا يقتضي ما ادعيت بوجهه وكون أفادتها للتاني
 ثانوى كذلك لا ينافي ان يثبت تعلقه التمييز لوجود مقتضيه من التلبس بالكف دون تعلق
 الاول التمييز لا مقام ما يتوقف عليه من القدرة وكذا يقال لو قلنا انه ليس عين النهي عن ضده
 بل يستلزمه لانه حاصله ان طلب فعل تبي يستلزم طلب ترك ضده لكن ذلك الاستلزام لا يقتضي

بان ترك الفعل أي اللوم
 خلال الترك (ع) الى التلبس
 بالكف عن الفعل (المنهي)
 ذلك الكف عنه لان الامر
 بالشئ يفيد النهي عن تركه
 (مسئلة يصح التكليف

فربما تعلق النهي التجيزي على تعلق الامر التجيزي كما هو مدعى كما فان ادعى ان الطلب
 لا يتحقق الا بتحقق التجيز فيقال ثبت تعلق التجيزي في جانب الفعل لا يثبت في جانب الترتل
 منعنا ذلك فان الطلب طلب و امر حقيقة حتى في الازل كما تقدم في قوله قيل لا يتنوع
 والحاصل انكم ان ادعىتم توقف تعلق النهي التجيزي على مطلق الامر التجيزي منعناه
 او على ورود الامر سلمناه لكن مجرد ورود الامر لا يترتب على تعلقه التجيزي وما نقله شيخ
 الاسلام هنا عن الاصمغاني لا يسلمه من يقول بهذا القول الذي ادعى المصنف انه التحقيق
 فليأمل (قوله ويوجد معلوما للماء ورأته) صوره شيخنا العلامة بقوله والثاني أي من
 المقامين هل يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود الشرط فيه اه وبعبارة شيخ
 الاسلام في تصويره وهذه الصورة وهي انه هل يعلم المأمور كونه مكلفا قبل التمكن من الفعل
 أولا اه (وأقول) لا ينبغي ان ارى بالتكليف التعلق التجيزي فانتفاءه قبل الوقت والتمكن
 ضروري فيكون معلوم الانتفاء قطعاً فلا يتصور الاختلاف في انه هل يعلم قبل الوقت والتمكن
 أولا وان ارى التعلق المعنوي فتبونه قبل الوقت والتمكن ضروري فيكون معلوم الثبوت
 قطعاً فلا يتصور الاختلاف في انه هل يعلم قبل الوقت والتمكن أولا فيها تصور هذه المسئلة
 وما منشأ هذا الخلاف الواقع فيها والذي يظهر انه لا كلام في عدم ارادة التعلق التجيزي لعدم
 تصوره قبل الوقت والتمكن وان منشأ هذا الخلاف انه لو مات المأمور قبل التمكن من الفعل
 يتبين عدم الامر أولا بل الامر يتحقق ولا بد ان كان انتفاء الموت فن قال بالاول في العلم
 بالتكليف لاحتمال الموت مثلاً فلا يكون هناك أمر ومن قال بالثاني أثبت ان الموت مثلاً
 لا يرفعه من أصله بل يقطعه وسأني عن الكمال ما يتضح به ذلك غاية الانتضاح (قوله مع علم
 الأمر وكذا المأمور في الاظهر) قال شيخ الاسلام قيدي صحة التكليف لافي وجوده اه وهو
 صريح تقرير شيخنا العلامة وهذا هو الموافق لتقرير الشارح خلافاً لابي الامام والمعتزلة
 في المسئتين كما لا يخفى فقول الكمال انه قيدي كل من صحة التكليف ووجوده فيه نظر (قوله
 وأجيب بوجودها) أي القائلة بالعزم على الفعل قال الكمال وهذا ظاهر في صورة علم الامر
 وجهل المأمور واما مع علم المأمور فسيأتي في الشرح توجيه ذلك عن بعض المتأخرين بما فيه
 اه (وأقول) أشار بما سيأتي في الشرح الخ الى قول الشارح الاتي وبعض المتأخرين قال
 بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط الخ وبقوله وما فيه الى رد الشارح عليه بقوله وكذا
 ما قبله من دفع فانه لا يتحقق العزم الخ لكن يشكل حينئذ الفرق بين هذا وبين جواز التكليف
 بالمحال لذاته الذي مشى عليه المصنف وأقره الشارح عليه كما تقدم فانه كما لا يتحقق العزم على
 ما لا يوجد شرطه بتقدير وجوده لا يتحقق العزم على معلوم الاستحالة لذاته ولا يتحقق الاخذ
 في مقدّماته بل كذلك معلوم الاستحالة عادة وقد نقل الزركشي عن الصفي الهندي هنا انه نقل
 الاتفاق على المنع هنا الاعلى رأى من يقول بتكليف ما لا يطاق اه والمصنف عن يجوز تكليف
 ما لا يطاق وقد اقره الشارح عليه فيحتاج الشارح حيث خالف هنا للفرق الواضح أوبته
 المسئلة على منع التكليف بما لا يطاق وان كان خلاف رأي المصنف الذي أقره الشارح عليه
 كما تقرر وبالجمله فانه يظهر ان ما تقر في التكليف بالمحال أقوى مؤيداً للمصنف هنا ويكتفي

ويوجد معلوما للماء ورأته
 أي عقب الامر المأمور به
 الحال على التكليف (مع
 علم الامر وكذا المأمور)
 أيضا (في الاظهر انتفاء
 شرط وقوعه) أي وقوع
 المأمور به (عند وقت كسر
 رجل بصوم يوم علم موته قبله)
 فلا يترتب فقط أوله للمأمور
 يتوقف من الأمر فانه علم
 في ذلك انتفاء شرط وقوع
 الصوم المأمور به من الحياة
 والتميز عند وقته (خلافاً
 لامام الحرمين والمعتزلة) في
 قولهم لا يضح التكليف مع
 ما ذكر لا تنفاه فأنذته من
 الطاعة أو الامساك بالفعل
 أو الترتل وأجيب بوجودها
 بالعزم على الفعل أو الترتل
 وفي قولهم لا يعلم المأمور
 بشئ انه مكلف به عقب
 سماعه للأمر به

لانه قد لا يتمكن من فعله
لموت قبل وقته أو عجز عنه
وأجيب بان الأصل عدم
ذلك وتقدير وجوده
يتقطع تعلق الأمر الدال
على التكليف كالوكيل في
البيع عند أذمان أو عزل
قبل الغد يتقطع التوكيل
ومثله علم المأمور وحكي
الآمدى وغيره الاتفاق
فيها على عدم صحة التكليف
لاتتقاء فائدة الموجدية حال
الجهل بالضرورة وبعض
المأخوذ قال بوجودها
بالعزم على تقدير وجود
الشرط قال كذا يعزم
المجيب في التوبة من الزنا
على ان لا يعود اليه بتقدير
القدرة عليه فيصح
التكليف عنده ويجعل
المستف صفة الاظهر
واستد في ذلك كاشا
اليه في شرح المختصر الى
مسئلة من علت بالعادة أو
يقول النبي صلى الله عليه
وسلم انها تحيض في أثناء
يوم معين من رمضان هل
يجب عليها اقتراحه بالصوم
قال الغزالي في المستصفي
اما عند المعتزلة فلا يجب
لان صوم بعض اليوم غير
مأمور به وأما عندنا فالأظهر
وجوبه لان المبسور لا يسقط
بالمعذور

في القائفة هناك وهذا اذعان النفس للامتثال وطبها به لو كان ممكنا (قوله لانه قد لا يتمكن من
فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه) قال الكمال استدلال بجاهل من صور محل النزاع لان محل
النزاع هو انه هل يعلم المأمور كونه مأمورا قبل التمكن من الامتنال أم لا الخ وزد شيخ الاسلام
بانه ليس من صور محل النزاع بل منشؤها فالتعليل به صحيح ويكتفي في رده ما أجاب به الشارح
اه (قوله وأجيب بان الأصل عدم ذلك) قال شيخنا العلامة كون الأصل عدمه لا يفتي احتماله
الذي يفتي العلم على قواهم فان حل العلم على الظن خالف كلامهم قال العضد عن القاضي في رد
هذا القول هو مخالف للاجماع على تحقق الوجوب والتصريح قبل التمكن من الفعل ويحققه
وجوب الشروع فيه بنية القرض اجماعا اه قال التفتازاني وفي قوله على تحقق الوجوب اشارة
الى دفع الاعتراض بانه يجوز ان يكون الاجماع على ظن ذلك بناء على ان الغالب من المكلف
بما هو ممكن اه (وأقول) اما قوله كون الأصل عدمه لا يفتي احتماله الخ فجوابه ان عدم ثبوت
الاحتمال انما يؤثر ويمنع من العلم اذا لم يخلف الأصل شيء آخر يقتضي العلم وقد خلقه هنا انه على
تقدير وجود المانع لا يبين عدم تعلق الأمر بل يتقطع التعلق بعد تحققه فالأمر دائر بين أن
ثبت مقتضى الأصل ولا كلام ولا يثبت بل يوجد العارض لكن الواقع حينئذ انقطاع
التعلق لا يبين عدمه وقد ذكر الكمال هنا ما ينضح به الحال فقال والحق ان موضع النزاع في هذه
المسئلة هو ان الأمر المشروط بشرط هل يتصور في حق الله تعالى قال ولقد أحسن صاحب
تنقيح المحصول تقرير ذلك ملخصا كلام المستصفي فقال بعد ذكر ما قدمناه من الخلاف بين
أصحابنا وبين الإمام والمعتزلة وحقيقة هذا الخلاف ترجع الى النزاع في حقيقة الأمر بالشرط
في حق الله تعالى وقد أجمعوا على نصوره في حق الشاهد لكن اعمتت المعتزلة ان المحقق له
جهل الأمر بعاقبة الشرط ولما لم يتصور ذلك في حق الله تعالى قالوا من علم الله تعالى منه انه
يدرك زمان التمكن فهو المأمور ولا شرط اذ من شرط الشرط ان يكون ممكنا فالواجب والمنع
لا يكون شرطا ومن لا فلا فان التمكن شرط وقد علم الله انتفاءه فاذا حيث علم الله التمكن فلا
شرط وحيث علم عدم التمكن فلا أمر فتبين الأمر بالشرط في حق الله تعالى محال فالمكلف
اذا توجه عليه الأمر بحكم ظاهر البقاء لا يدري انه يفتي فيكون مأمورا ولا فلا يكون مأمورا
فلا يتحقق الأمر الا بعد التمكن وقالت الاشاعرة الأمر قائم بذات الأمر قبل تحقق الشرط
متعلقا للأمر والمأمور به فان لم يوجد الشرط لم يبين عدم الأمر بل عدم الزوم والنقوذ
اذا الشرط ليس شرطا لقيام الأمر بل لنقوذه بثنائه وصف المتعلق والمعتبر فيه جهل المأمور
بحصول الشرط وعدمه لأجل الأمر فان السيد قد يقول لبعده صم غدا مع العلم بانه يبيعه
قبل الغد يخفى به طاعته وكذلك قد يوكّل فيما يعلم زوال ملكه عنه قبل امكان الامتنال ويكون
أمر اعلی التحقيق وهو كلاحق بعقل فيما التسخ والعزل ثم أحال تمام تقرير المسئلة على مسئلة
التسخ قبل التمكن من الفعل هذا ما ذكره الكمال وبه ينضح اندفاع اشكال شيخنا العلامة
وان الاحتمال المذكور بتقدير ثبوت محتمل لا يفتي العلم لان وجود ذلك المحتمل لا يبين به عدم
تعلق الأمر بل غاية ما يلزمه انقطاعه فهو متحقق بكل حال غاية ما في الباب انه قد يستمر الى
التمكن وقد يتقطع قبله فانضح قولهم ان المأمور يعلم قبل التمكن انه مأمور فليست املا واما قوله

وجه الاستدلال كلف بالصوم مع علمها ببقاء شرطه من النقاء عن الحيض جميع النهار وهذا مندفع فان المكلف به صوم
بعض اليوم الخالي عن الحيض والنقاء عن جميع النهار بشرط الصوم جميعه ٢٩٩ لابعضه أيضا وكذا ما قبله مندفع

فانه لا يتحقق العزم على
مالا يوجد شرطه بتقدير
وجوده ولا على عدم العود
الى ما لا قدرة عليه بتقديرها
فالصواب ما حكموه من
الاتفاق على عدم الصحة
(اما التكليف بشئ مع
جهل الامر) انتفاء شرط
وقوعه عند وقوعه بان يكون
الامر غير الشارع كما في
السيد عبد بنخاطة ثوب
غدا (فاقتناع) أي يفتقن
على صحته ووجوده

(خاتمة)

الحكم قديع (على باهرين
فاكثر) (على الترتيب
فيحرم الجمع) كاللذكي
والمسته فان كلامهما يجوز
أكله لكن جواز كل
المسته عند المجز عن غيرها
الذي من جهته اللذكي
فيحرم الجمع بينهما لحرمة
المسته حيث قدر على غيرها
(أو يباح) الجمع كالوضوء
والتيمم فانهما جائزان
وجواز التيمم عند المجز عن
الوضوء وقديساح الجمع
بينهما كان تيمم بخوف بطل
البر من الوضوء من عت
ضرورته محل الوضوء ثم
بوضا تمحلا لمشقة بطل البر
وان بطل بوضوئه تيممه
لانتفاء فائدته (أو يسن)
الجمع كتحصيل كفاية

في رد هذا القول فالمراد بهذا القول قول الامام والمعتزلة وبعبارة العبد مائنه وقد انكر قوم
العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاندة وقال القاضي وهو مخالف للاجماع على تحقق
الوجوب قبل التمكن من الفعل الخ وما قوله عن العبد وبحقه وجوب الشروع فيه بنية
الفرض اجماعا فبني نظره لانه يكفي في الوجوب الظن فوجوب ما ذكر لا يدل على العلم (قوله
لا يتحقق العزم الخ) قال شيخنا العلامة لان العزم بتقدير شئ يتعلق للعزم على وجود ذلك الشئ
وهو شافي لتحقيق العزم في الحال اه (وأقول) لو سلم ذلك كان للمصنف ومن واقفه أن يكفي
بتعليق العزم في الفائدة لا به بدل على الطاعة والالتزام كما ان الامتناع من تعليقه بان لا تدع
نفسه لتعليقه ببدل على المخالفة وعدم الالتزام (فان قلت) يخالف ذلك ما ذكر في كتب القروع
في الكلام على شروط التوبة ان من لا يتصور منه العود الى معصيته كالجبوب بعد زناه لا يشترط
فيه العزم على عدم العود اتفاقا (قلت) عدم اشتراط ذلك في معصيته لا ينافي صحة كون
نظيره فائدة لصحة التكليف فليتامر ولهم أيضا ان يتأيدوا بجواز التكليف بالخمال ولولذاته
فان الصحة والجواز في مثل ذلك معنى واحد والتكليف فيما نحن فيه لا تنقص فائدته عن فائدة
التكليف بالمحال المحال الذاتي ولا يسع عاقل أن يعترف بوجود الفائدة في المحال الذاتي
وينكرها فيما نحن فيه وبهذا يظهر لامتناه قوته ما صححه المصنف فليتامر (قوله اما مع جهل
الامر) قال شيخ الاسلام ولو مع علم المأمور اه (وأقول) قد يستشكل حينئذ الفرق بين
الاتفاق هنا وصحاح المصنف قوانين في صورة علم المأمور كالأمر مع جريان توجيهي القوانين هنا
ويجوز بظهور ما كان الفائدة هنا باعتبار اعتقاد الأمر فليتامر (قوله على صحته ووجوده) ان
قل قضيته تعلق قول المصنف مع علم الأمر وكذا المأمور بكل من قوله يصح وقوله يوجد وجه
ان قضيته ذلك ان الجهل محترز العلم فاذا كانت مسألة الجهل شاملة للصحة والوجود كانت
مسألة العلم كذلك (قلت) هذا كله ممنوع لان مسألة الوجود السابقة المقصود منها ان
المأمور هل يعلم عقب الأمر انه مكلف أو لا بخلاف هذه فان المقصود فيها بيان نفس الوجود
(قوله وان بطل بوضوئه تيممه) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا العلامة إشارة الى أن بقاء
الاحكام الناشئة عن التعلين أمر وراه الجمع بينهما غير لازم بل قد يكون معانده لعدم البقاء
محقق للجمع لا منافاة لكن قد يقال المباح انما هو التيمم على قصد الانفراد ثم الوضوء على قصد
الاستقلال واما الجمع بينهما من حيث هو جمع كمن قصد فعلهما معا فغير مباح اذ فعل جنس
العبادة لا لفائدة غير مباح اه وقوله على قصد الانفراد أي ومن غير قصد كما هو ظاهر وقوله
على قصد الاستقلال أي ومن غير قصد كما هو ظاهر وذلك لان التيمم عند فعله سائق له فلا يتوقف
جوازه على قصد الانفراد بل يكفي فيه الاطلاق وقوله واما الجمع بينهما الخ فهو كلام متين جدا
بل لا ينافي المقصود اذ يكفي وجود الجمع فيما عدا هذه الحالة ويصدق عليه الاباحة اذ لم
يقرب عليه أو على تركه انهم ينبغي ان مراده بالعبادة في قوله اذ فعل العبادة التيمم اذ الوضوء
فيه فائدة رفع الحدث والثاني انه وقع في عبارة شيخ الاسلام في تقرير كلام الشارح وان بطل
التيمم القراغ من الوضوء اه ومفهومة عدم البطلان قبل القراغ وهو محل نظر تام وقد يقال
قضية ارتفاع حدث كل عضو بفساده بطلان التيمم قبل القراغ وعلى هذا قلون له قبل فراغ

الوطع فان كلامها واجب لكن وجوب الاطعام عند المجز عن الصيام ووجوب الصيام عند المجز عن الاعتاق

ويسحق الجمع بينها كما قال

في المحصول فينوي بكل

الصفة وان سقطت

بالاولى كما ينوي بالصلاة

المعادة الفرض وان سقط

بالفعل أولا (و) قد يتعلق

الحكم بامر من فاعله (على

البدل كذلك) أي يحرم

الجمع كزواج المرأة من

كفاين فان كلامهما يجوز

الترجيح منه بدلا عن

الاخر أي ان لم تترجح من

الاخر ويحرم الجمع

بينهما بان تترجح منهما معا

أو مرثيا أو يساح الجمع

كستر العورتين فان

كلامهما يجب الستر به

بدلا عن الاخر أي ان لم

يستقر بالاخر ويساح الجمع

بينهما فان يحصل أحدهما

فوق الاخر أو بين الجمع

كتصال كفارة العين فان

كلامها واجب بدلا عن غيره

أي ان لم يفعل غيره منها كما

قال والد المصنف انه الاقرب

الى كلام الفقهاء أي نظرا

منهم للتأخر وان كان

التحقيق مائتقدم من ان

الواجب القدر المشترك

بينها في ضمن أي معين منها

ويسحق الجمع بينها كما قال

في المحصول

*) (الكتاب الاول في

الكتاب ومباحث الاقوال)

المتشمل عليها من الامر

الوضوء ترك باقيه فهل يكفيه التيمم وتبين بقاء الاعتماد فيه نظرا ولا يبعد الا كفاؤه وتبين
ما ذكره له والحال ما ذكره الشارح من المجزع عن الوضوء ان يغسل به بعض أعضاء الوضوء ثم
يتيمم عن الباقي فيه نظرا ويظهر ان ذلك لان التيمم اذا ساغ عن الكل ساغ عن البعض فليست
(قوله كما ينوي بالصلاة المعادة الفرض) أقول عبر الكمال في تقرير ذلك بقوله لا ترى انه
ينوي بالصلاة المعادة الفرض وان كان الفرض قد سقط ظاهرا بالفعل أولا اه وتبينه بقوله
ظاهرا لا ينافي ان المرجح في المذهب الجسدي ان الفرض هو الاول لانه بحسب الظن فلا ينافي
احتمال ان الفرض الثانية لكون ذلك هو حكم الله في الواقع أو لم يفسد ما في الواقع فليست
واقعا علم

*) (الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال)

فيه أمور: الاول ان لفظة في استعاره عن الدلالة كما تقدم بيانه أول الكتاب فراجع *) والثاني
ان المباحث جمع مبحث بمعنى مكان البحث والبحث هو اثبات المحول للموضوع أو سلبه عنه
فالتقدير والامكان التي يقع فيها البحث من الاقوال وملخصه والاقوال التي تثبت لها
بجولاتها مجموع الموضوع من الاقوال ومجموعه يتعلق به البحث وهو اثبات أحدهما للآخر
أو سلبه عنه فكانه مكان وقع فيه البحث *) والثالث ما أورده شيخنا العلامة قال لاشك ان الكتاب
الاول ليس في الكتاب أي القرآن بل في مباحثه فلو قدم المصنف مباحث وأضافها الى الكتاب
والاقوال أجاد اه (وأقول) اما أولا فيجوز ان يكون هذا من قبيل الحذف من الاول لدلالة
الثاني بناء على انه حذف مباحث المضاف الى الكتاب بقوله ذكره فيما بعده ومثل ذلك من
قواعد اللغة المشهورة واما ثانيا فيجوز ان يريد بقوله في الكتاب في تعريف الكتاب بناء على ان
ما ذكره بعد التعريف اما راجع لمباحث الاقوال لا مكان رجوعه اليها فان المباحث جمع مبحث
بمعنى بحث وهو اثبات المحول للموضوع أو سلبه عنه فقوله ومنه البسلة فيه البحث عن
البسلة التي هي من الاقوال أي اثبات محمولها وهو بعضيتها منهنها وقوله لا ما نقل أحادا
فيه البحث عما نقل أحادا الذي هو من الاقوال أي سلب ثبوت بعضيته منه عنه وعلى هذا
القياس (فان قلت) هذا ينافي وصف الشارح الاقوال بقوله المشتغل عليها فان البسلة
لم يثبت بعد كونها منه حتى يحكم باستعمالها عليها وما نقل أحادا لم يثبت كونه منه حتى يحكم
باستعماله عليه فلا يصح ادراج ذلك في الاقوال المرادة هنا (قلت) بتقدير تسليم تعيين ما قاله
الشارح يكون المراد بكونه مشتغلا عليها انه مشتغل عليها في الجملة وان لم يكن على وجه القطع
فان كلام البسلة وما نقل أحادا قد نقل على انه منه فقد اشتمل عليه بهذا الاعتبار وان له
بها تعلقا في الجملة وذلك متحقق قطعا واما راجع لتوضيح الكتاب اذ لا يفتي ان كون البسلة
منه دون ما نقل أحادا بما يميزه بانه ما ثبت بعضية البسلة منه دون ما نقل أحادا وهكذا في مكان
ذلك من تمة التعريف ومعلقاته واما ما ذكره على ما في الترجمة ومثله مما ليس فيه محذور كما هو
مشهور (قوله المشتغل عليها) جملة شيخنا العلامة نعمت الاقوال وخرج عدم ابراز الضمير
لكونه جاريا على غير من هو له على مذهب الكوفيين لعدم اللبس هنا فالتقدير ومباحث
الاقوال التي اشتمل هو أي الكتاب عليها قال واقعة على الاقوال وقاعل الصلاة ضمير الكتاب

وعائدها الهاء في عليها ويمكن ان يجعل نعت الكتاب فيكون جارا على ما هو له على مذهب
من جوز الفصل بالاجنبى كالرضى (قوله الكتاب القرآن) قال في التلويح وهو أى الكتاب
الغنى اسم للمكروب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المتيقن في المصاحف كما غلب في عرف
العريضة على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في عرف العامة على
الجموع المعين من كلام الله تعالى المقر على السنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من
ألفاظ الكتاب وأظهر فلذا جعل تفسيره اه وفي بعض حواشيه أى ان لفظ القرآن في الجمع وع
أشهر وأظهر من لفظ الكتاب اما انه أشهر فلكثرة الاستعمال فيه اذ ربما يستعمل الكتاب في
سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف الا فيملاء كزنا واما انه أظهر منه
فلان الانتقال من القرآن الى المقرء أظهر من الانتقال من الكتاب الى المقرء واما على القول
الاول في الكتاب فظاهر لتحلل النقلين واما على الثاني فلان الملازمة بين المصدر والمفعول وهما
القرآن والمقرء أقوى من الملازمة بين النقوش والالفاظ فالانتقال من المصدر الى المفعول
أظهر من الانتقال بمواضع النقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذ ثبتت الاشهرية والاظهرية
صح تفسير الكتاب بالقرآن كالمضمر بالاسم ثم تعريفة بالباقي الخ اه واعلم أن كلامنا من تفسير
الكتاب بالقرآن وتفسير القرآن بما بعده يسمى حدا اسميا وحدا لفظيا لانه ما بين ما وضع اللفظ
بازائه اما بلفظ أشهر كقولنا الله فنفسه اسدا ولفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا
كتعريف الاصل والجنس والنوع ونحو ذلك وتعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون
الاسما ولفظيا كما وضحو ذلك في محله (قوله غلب عليه) أى صار علما بالغلبة ومقتضى
صيرورة علما كذلك انما معنى العهد عن الابل صارت من حيث العلية بما لا معنى له أصلا وهذا
هو الظاهر (قوله والمعنى به) أى بالقرآن أى ان المراد من لفظ القرآن عند أهل أصول الفقه
هو اللفظ المنزل الخ يعنى انه علم بالغلبة على ذلك وان لم يشده كلامه لكنه يستعمل استعمال
الجنس أيضا فله استعمالان على فلا يصدق على البعض وجنسى فيصدق عليه (قوله المنزل)
قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان اللفظ كيفية الى آخر كلامه (وأقول) ان أواد الشيخ
بهذا البحث الاعتراض على المصنف كان ساقطا لا وجه له لأن وصف القرآن بالتزويل والانتزال
بالمعنى المراد معلوم مشهور بحيث لا اشتباه فيه على أحد وقد وقع فيما لا يحصى من آى القرآن
كقوله تعالى تبارك الذى نزل القرآن على عبده الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ونزلنا
اليك الذكر لتبين للناس فغاية الامر أنه مجاز لكنه مجاز في غاية الشهرة ولا شبهة لعاقلة في صحة
وقوع مثله في الحدود مع ان المصنف لاحظ ما فيه عليه الشيخ وتعرض له في غير هذا الكتاب
ولهذا قال في منع الموانع وقد عرفنا في شرح المختصر مانعنا بالتزويل وان الالفاظ لا تقبل
حقيقة التزويل اه على ان هذا البحث انما يتجه على طريق القلاسة والمشى على تدقيقاتهم وأهل
هذه القنون انما يراعون في نحو ذلك العرف اللغوى المبني على الظاهر دون تلك التدقيقات
بل استعمال الشرع أيضا على ذلك (قوله على محمد صلى الله عليه وسلم) قال شيخنا العلامة
أسقطه ابن الحاجب استغناء بقوله لا يجازا اذا المنزل على غيره ليس للاجواز اه (وأقول) ان أراد
بذلك ترجيح اسقاطه ورد عليه ان القصد بالقبول غير منحصر في الاحتراز بل اهم ما يقصد بها

(الكتاب) المراد به
(القرآن) غلب عليه من
بين الكتب في عرف أهل
الشرع (والمعنى به) أى
بالقرآن (هذا) أى في
أصول الفقه (اللفظ
المنزل على محمد صلى الله
عليه وسلم للاجواز بسورة
منه

بيان أجزاء الحقيقة وما يعتبر فيها كما تصوا عليه على أنه يمكن منع ما ذكره من كون المنزل على غير
 محمد ليس للأعمال بناء على أن من وجوه الانحياز نحو الأخبار عن المقيسات الذي لا تخلو عنه
 الكتب السابقة وأنه مما قصد بيانها وإن أراد الاعتذار عن الاستقاط هاهنا الحال (قوله
 المتعبد بتلاوته) قال الكوراني لم يتعرض له المحققون وهو غير محتاج إليه إذ منسوخ التلاوة
 لم يحق على أحد حتى الصبيان يعلمون أنه ليس بقرآن ولا يثبت أنه كان قرآناً لأن طريق ثبوت
 مثله التواتر ولا تواتر فيه أنه كان فنسخ بل نقل ذلك الخبر آحاداً (وأقول) أما قوله غير محتاج
 إليه فقد علة بقوله إذ منسوخ التلاوة الخ فحاصله أنه غير محتاج إليه لأن خروج منسوخ
 التلاوة عن القرآن الذي قصد بيانه بهذا القيد معلوم حتى للصبيان وجوابه بتقدير صحته أن
 كون ذلك معلوماً عما ينفي الاحتياج إلى هذا القيد لو كان الاحتياج إلى القيد موصوفاً على
 الاحتراز وليس كذلك كما لا يخفى حتى على الصبيان لما تقدم أن أهم ما يقصد بالقيد بيان أجزاء
 الحقيقة وما يعتبر فيها على أن كون الشيء معلوماً للترويج لا يمنع الاحتراز عنه بل يجب الاحتراز
 عنه كما لا يخفى مع ملاحظة قواعد الميزان ولو صح ما ذكره صح مثله في الأحاديث الربانية وغيرها
 فإن خروجها عن القرآن معلوم حتى للصبيان وبالجملة فالاعتراض على الاحتراز عنه بأنه معلوم
 لا يكون الاطلاً وأما قوله ولا يثبت كونه قرآناً الخ فجوابه بعد تسليمه أن تعريف المصنف
 لا تعرض فيه لقيد النقل تواتراً حتى يستغنى به عن قيد التعبد بتلاوته وكان الموقع له في هذا
 الكلام ما رآه في التلويح في جملة سؤال ذكره من خروج منسوخ التلاوة بقيد التواتر وما درى
 أن منشأ ما في التلويح ذكر قيد التواتر في التعريف الذي تكلم عليه صاحب التلويح وإن
 المصنف لم يتعرض في تعريفه لذلك القيد أو منشأ ما استقر في ذهنه من انصاف القرآن بالتواتر
 في الواقع وما درى أن انصافه في الواقع عما يخرج غيره لا يقتضي عن إخراج في التعريف بذلك
 فيه ما يخرج به كما هو معلوم وبالجملة فقصد هذا الاعتراض عما لا يخفى ولا منشأه إلا لفظة
 (قوله يعني ما يصدق عليه) قال شيخنا العلامة هذا تنبيه على أن المعنى بالقرآن المعنى الخارج عن
 الشخصى لامتفهوم كلى مختص في شخص كالشمس أى كما يصدق به ظاهر التعريف وعلى أن
 المراد من التعريف أن يبين لمن عرف حقيقة معنى القرآن وجهل أنه سبحانه أن هذا الشخص
 المعروف بصيغة كذا هو مفهوم القرآن لأن يبين حقيقة المعنى بهذا الشخص أذهواخص
 منها لا يحمل عليها (وأقول) فيه أمور الأول أنه ينبغي أن يكون المراد بالخارج في قوله المعنى
 الخارج عن نفس الأمر لا ما يرادف الاعيان والآثاني كون ذلك المعنى الشخصى اعتباراً بالأنه
 مركب من الماهية والشخص الذى هو اعتبارى كما تقر في محله والمركب من الاعتبارى
 لا يكون إلا اعتباراً بالاعتبارى لا يكون خارجاً بمعنى ما يرادف الاعيان والثاني أن قوله
 وعلى أن المراد الخ حاصله أن هذا التعريف انطوى ووجهه أن ذلك المعنى الشخصى اعتبارى كما
 تقر وتعرف المعنى الاعتبارى لا يكون الاعتبارى بالاعتبارى لا يكون اللفظياً كما حقق في
 محله والثالث أن قوله لأن يبين حقيقة المعنى بهذا الشخص أذهواخص منها هوهم أن حقيقة
 المعنى بالقرآن أعم من هذا الشخص وليس كذلك بل حقيقة المعنى بالقرآن شرعاً لا هذا
 الشخص فليعامل (قوله من أول سورة المجدالى آخر سورة النام) أقول ذكر شيخنا العلامة

المتعبد بتلاوته) يعنى
 ما يصدق عليه هذا من أول
 سورة المجدالى آخر سورة
 النام

هنا كلام طويل لا قد يشعر بان ما ارتكبه من حيل قوله سورة منه على ظاهره مقدوح بكونه
 خلاف غرض الاصولي فان كان قصد ذلك فخوابه ان عذرا لشارح ان ما ارتكبه هو ظاهر كلام
 المصنف وان حله على ما وافق غرض الاصولي يجوز الى التكلف ومخالفة الظاهر كما بينه
 الكمال فراجع (قوله المحتج بابعاضه) قال شيخنا العلامة خارج مخرج الدليل على ان المعنى هنا
 بالقرآن اللفظ المذكور لا مدلوله تقديره ان القرآن عند الاصوليين أحد الأدلة الخمسة كما هي
 أي أحد الامور المحتج بها والاحتجاج انما هو بابعاض اللفظ المذكور ولا بدلوله فيكون
 القرآن هو اللفظ المذكور لا مدلوله لان هذا الدليل يقتضي ان القرآن يتناول الكل وكل
 بعض منه كما اشار اليه كلام العبد اه (وأقول) أراد ان ما اقتضاه هذا الدليل مخالف
 لما حمل الشارح التعريف عليه من ان مسمى القرآن عنده هو الكل وهذا تناقض وأنت
 خبير بان قول الشارح المحتج بابعاضه مع ما قبله صريح في أن مسمى القرآن هو الكل وان
 كان الاحتجاج بابعاضه وليس في هذا دلالة بوجه على تناول القرآن للكل وكل بعض منه
 وأما تقرير الدليل الذي خرج هذا مخرجه بما ذكره فغير لازم بل ولا مطابق لكلام الشارح
 الذي يمكن تقريره بما وافقه بان يقال ان القرآن من حيث ابعاضه أو ان ابعاض القرآن أحد
 الأدلة والاحتجاج انما هو بابعاض اللفظ فيكون القرآن عبارة عن اللفظ فتأمل ولا تغفل
 (قوله وانما احدوا القرآن مع تشخصه) اعترض الكوراني ما ذكره من تشخصه حيث
 قال واعلم ان القرآن والكتاب افظان مشتركان بين المعنى القائم بذاته تعالى وهو صفة تنافي
 السموات والارض وبين اللفظ المتلوه على السنة العباد الحادث وعلى الاول كل منهما علم
 شخص لذلك المعنى القائم بذاته تعالى وعلى الثاني علم جنس لاختلاف المحال وهي السنة العباد
 اذا اختلف المحال ينافي التشخص لان البياض القائم بالورق غير البياض القائم بالثلج بالرطب
 واللفظ حقيقة في كلا المعنيين والمنكر لاحدهما كافر لانه قادم الاجماع على ذلك ومن قال
 بتشخصه بالمعنى الثاني يلزمه أن لا يكون ما يقرؤه زيد وعمر وقرأ ضرورة اتقاء التشخص وهو
 باطل قطعاً اه (وأقول) قال في التلويح كالتوضيح على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن
 المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفذين للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا
 هو القرآن المنزل على الرسول عليه الصلاة والسلام بلسان جبريل صلوات الله عليه ولو كان
 عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مما لا لاه لابعينه ضرورة ان الاعراض
 تشخص بمحالتها وتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد فانه
 اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد وعمر أو غيرهما واذا تحققت ذلك فالعالم أيضا
 من هذا القبيل مثلا نحو عبارة عن اقوال المخصوصة سواء علمها زيد وعمر وفالمعبر في جميع
 ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقرير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخصي
 الحقيقي القائم بلسان جبريل خاصة بكون لقوله أي صاحب التوضيح في التتبع على أن
 الشخصي لا يتحدد تاويلان احدهما ان الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة
 حقيقته الا بان يقرأ من أوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان
 يكون اصطلاحاً على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد لابتعد المحال شخصياً ويحكم بانه

المحتج بابعاضه خلاف
 المعنى بالقرآن في أصول
 الدين من مدلول ذلك القائم
 بذاته تعالى وانما احدوا
 القرآن مع تشخصه بما ذكر
 من أوصافه

لا يقبل الحد لاستناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من أوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة وأما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفعتي المصحف نواترا كما يقال الكشف هو الكتاب الذي صنعه جارا لله الزمخشري في تفسير القرآن والتلويح علم يبحث فيه عن أحوال الكلام اعرابا وبناء اه كلام التلويح ومنه ينضج ان قول الشارح مع تشخصه لا يلزم ان يكون مبنيا على ان القرآن اسم للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل خاصة بل يجوز ان يكون مبنيا على ما هو الحق عند صاحب التلويح وغيره من انه اسم للمؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفين وعلى هذا فوجه التشخص اما بناء على الاصطلاح على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا تعدد له الا بتعدد المحال شخصا شاركه الشخصي الحقيقي في انه لا يمكن معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من أوله الى آخره أو بناء على الاول من التلويح السابقين في كلام التلويح وحينئذ فمعنى مع تشخصه مع ان له حكم الشخص لعدم تعدده لا بحسب المحال ولعدم امكان معرفة حقيقته الا بان يقرأ من أوله الى آخره على ان القطع بالبطلان على تقدير كونه اسما للشخصي الحقيقي القائم بلسان جبريل خاصة ممنوع فان كلام التلويح كالتوضيح وغيره صريح في اثبات التردد في ذلك بل قول الكمال ثم هل يعتبر في التسمية بالقرآن بالمعنى الثاني خصوص المحل كما قيل انه اسم لهذا المؤلف القائم بآول لسان اخترعه الله فيه أو لا يعتبر في التسمية الا خصوص المؤلف الذي لا يختلف باختلاف المتلفين الصحيح الثاني الخ اه نص في ثبوت الخلاف في ذلك واعلم ان شيخنا محقق عصره الشريف الصفوي قال ان أسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق وضعت لانواع اعراض تعدد افرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمرو وقد يجعل اعلام شخص باعتبار ان التعدد باعتبار المحل بعد عرفا واحدا اه (قوله ليعتبر) قال شيخنا العلامة قال العضد بعد ذكر حد القرآن واعلم انه ان أراد تصوير مفهوم لفظ القرآن فهو صحيح وان أراد التمييز فشكل لان كونه للاعجاز ليس لازما منا ولا من معرفة السورة تتوقف على معرفته فبدوا به فقول الشارح ليعتبر عما لا يسمى باسمه اشارة الى التمييز في التسمية لا التمييز في الحقيقة فخرنا بما قاله العضد قدس سره اه (وأقول) قد شرح المولى القناتزاني قول العضد واعلم الخ بقوله يعني ان المذكور في معرض التعريف قد يكون تصويرا أي تعيينا وتفسير المدلول اللفظ ومفهوما ويعني فيه ايراد لفظ أشهر وذ كرامور ترزبل الاشياء العارض وقد يكون تمييزا لشيء الواحد بالتصور له ويكون بالذاتيات أو بالاوزام البينة المقيدة لذلك ولا يخفى ان كون القرآن للاعجاز بما لا يعرف مفهوما ولفظا من الافراد من العلماء فلا يكون لازما منا فضلا عن أن يكون ذاتيا فلا يصلح لتعريف الحقيقة وتعيينها بل مجرد تصوير مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة الى من يعرف الاعجاز والسورة ونحو ذلك اه وفيه نص صريح بان عدم كون الاعجاز لازما منا انما ياتي كون المذكور في معرض التعريف صالحا لتمييز الحقيقة واحداث تصور لها وان ذلك لا ياتي كونه صالحا لتفسير مدلول اللفظ ومفهوما ولهذا حال في التلويح والحق أن الشخص يمكن أن يتحدث بما يفيد امثاله عن جميع ما عداه بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير اه وحينئذ فراد الشارح تميز المعنى الذي هو مدلول لفظ

ليتميز مع ضبط كثرة عمالا
يسمى باسمه من الكلام
تخرج عن ان يسمى قرآنا
بالنزل على محمد الاحاديث غير
الربانية والتوراة والانجيل
مثلا وبالايجاز أي اظهار
صدق النبي صلى الله عليه
وسلم في دعواه الرسالة
مجازا عن اظهار عجز المرسل
اليهم عن معارضة
الاحاديث الربانية كحديث
الصديق انا عند ظن
عبدى بي الى آخره وغيره
قالا قصار على الاعجاز
وان أنزل القرآن لغيره
أي لانه المحتاج اليه في
التمييز وقوله بسورة منه
أي أي سورة كانت من
جميع سور

القرآن ومعه ومه أي تعيينه وتفسيره وهذا هو الصواب المطابق لقوله ليعجز عا لا يسبح باسمه
 فانه مصرح بأن التعريف أفاد تميز القرآن الذي هو المدلول عا عدا من الكلام وهذا تميز في
 المدلول لا في مجرد التسمية وحينئذ فإن أراد الشيخ بقوله إشارة إلى التميز في التسمية أنه لا تميز
 بحسب المعنى فليس صحيحا وما حكا عن العضد لا يدل له وذلك لما بينك مما تقدم عن المولى
 التقطنا في شرحه من أن الذي نقاه العضد تميز الحقيقة أو أحداث تصورها لا تميز مدلول
 اللفظ وتفسيره الذي هو مراد الشارح كما تقرر وأما قول العضد ان معرفة السورة تنوقف على
 معرفته فقد وردت منه المولى التقطنا في أن السورة اسم للطائفة المترتبة من الكلام المنزل
 قرأنا كأن أو غيره بدليل سورة الانجيل قال ولهذا احتاج المصنف يعني ابن الحاجب إلى
 وصف السورة بقوله منه فتأمل اه وان أراد به تميز مدلول اللفظ وتفسيره فهو صحيح لكن هذا
 تميز في المعنى لا في التسمية ففي التعبير عنه بأنه تميز في التسمية غاية التعسف فليست (قوله حكاية
 لاقل ما وقع به الاجاز الصادق بالكوثر) اعترضه شيخ الاسلام حيث قال هو في الحقيقة حكاية
 لكل ما يقع به الاجاز من الـ و لا لاقل سورة منه نعم هو لازم له وعلى ما قاله فالانساب أن يقول
 وهو الكوثر لا الصادق به اه (وأقول) لا ينبغي عدم ورود هذا الاعتراض لأن كلام الشارح
 فيما وقع به الاجاز وأقل ما وقع به السورة لانه وقع بكل القرآن وبعض سور منه وبسورة منه كما
 بين ذلك الكمال والسورة التي وقع بها الاجاز أعظم من الكوثر وصادقة بها ولم يقع الاجاز
 بخصوص الكوثر بل بما يصدق بها فلا غبار على قوله حكاية لاقل ما وقع الاجاز أي لاقل الامور
 الثلاثة التي وقع الاجاز بها هي القرآن وعشر سور منه وسورة واحدة منه وذلك الاقل هو
 السورة أي أي سورة منه وهي صادقة بالكوثر وليست تقصر الكوثر اذ لم يقع الاجاز بها
 بخصوصها بل بالسورة التي هي أعم منها والصادقة بها كما تقرر وكان مبني اعتراضه أنه فهم أن
 مراد الشارح بقوله حكاية لاقل ما وقع به الاجاز أنه حكاية لاقل السورة التي وقع الاجاز بها
 وهو ممنوع بل انما أراد بالقل السورة مطلقا وأقلية بالتسوية لكل القرآن وللعشر سور منه
 الذين وقع التحدي بها أيضا فان قلت المصنف ممنوع بل وقع التحدي بدون السورة أيضا بقوله
 فأما الحديث منه كما ذكره شيخ الاسلام بعد ذلك وقال وعلى التحدي بدونها جرى البرماوى
 قلت للشارح أن يقول ان التحدي به في هذه الآية ان لم يكن ظاهرا في كل القرآن لا ينبغي
 من انه المتبادر من طلب الايمان بالحديث الموصوف بما ناله القرآن أمكن جملة على أحد الثلاثة
 المذكورة فلم يتحقق وقوع التحدي بمادون السورة وان كان في حكمها اذا كان قدرها كما
 ساقى فليست (قوله ومثلها فيه قدرها من غيرها) قال شيخ الاسلام أي في عدد الآيات لا في
 عدد الحروف الصادق بآيتين وبآية وبدونها البوافق قولهم الاجاز انما يقع بثلاث آيات وذلك
 قدر سورة قصيرة وقال البرماوى انه لا يقع بالآيتين وبآية وساقى ايضا اه (وأقول) قد
 يشكل كون الثلاث الآيات قدر سورة الكوثر على القول بأن البسملة آية من كل سورة كما
 تقدم اذ الكوثر على هذا أربع آيات لثلاث فقرتها الأربع لا الثلاث ويحاج بان المراد
 قدر ما عدا البسملة منها فليست (قوله وقائده كما قال دفع ايها العبارة) قال شيخنا العلامة قد
 يقال من قائده النصيب على أن القرآن اسم لكل دون ابعاضه كما اه (وأقول) كلامه

حكاية لاقل ما وقع به الاجاز
 الصادق بالكوثر انصر
 سورة ومثلها فيه قدرها من
 غيرها بخلاف مادونها وقائده
 كما قال دفع ايها العبارة
 بدونه أن الاجاز بكل القرآن
 فقط

لا منافية بما صححه فيه بان يراد ان من فوائده ذلك وهذا باعتبار عبارة الشارح المذكورة
وأما عبارة المصنف وهي قوله في منع الموانع مانعه وقولنا بسورة منه من جهة الفصل الثالث
والمعنى ان الابهاز واقع بسورة منه فاننا لو اطلقنا المنزل للابهاز لا وهم أن الابهاز بكاه وليس
كذلك اه فهي ابدع عن ايهام حصر الفائدة في دفع الابهام على ان لي في أن هذا القيد يفيد
التنصيص على ما ذكرنا اصدق التعريف معه على نحو ذلك القرآن ورابعه اذ يصدق قيد
الابهاز بسورة منه على ذلك ضرورة أن في ابعاضه السور ثم رأيت المولى التفتازاني أورد ذلك
ودفعه حيث قال فان قيل التفسير الاول يعني ا قوله بسورة منه وهو أن لا يعشبر فيه حذف
احترازا عن الحمل على حذف المضاف أي من جنسه في التصاحح وعاء الطهارة لا يخص المجموع
الشخصي بل يعم كلام من الابهاض المشتملة على سورة منه كذا كالتصنيف مثلا قلنا قد أشار الى دفع
ذلك بقوله فان التحدى وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق
على النصف الاول مثلا انه الكلام المنزل للابهاز بسورة منه فتأمل اه ولا يخفى على المصنف
ان عدم صدق ما ذكره على النصف الاول ان كان مبناه كون المراد أي سورة كانت من كل
القرآن غير مختصة ببعض كما هو ظاهر جوابه أو صريحه حيث جعل الدفع بقوله فان التحدى الخ
فهذا تكلف مخالف للظاهر من قولنا بسورة منه وهو ظاهر فانه لا يقهمن من قولنا كون السورة
من كل القرآن غير مختصة ببعض أي منه وان كان مبناه ما أشعر بالحصر من قوله انه الكلام
المنزل للابهاز بسورة منه أي الذي لم ينزل للابهاز بسورة منه الا هو اذ لا يصدق على النصف
الاول انه الذي لم ينزل للابهاز بسورة منه الا هو لتحققه في غيره أيضا كالتصنيف الثاني فيتوجه
عليه انه حينئذ لا يصدق على الكل ايضا اذ لا يصدق عليه انه الذي لم ينزل للابهاز بسورة منه
الا هو لتحقق ذلك في غيره ايضا ككل من نصفيه بخصوصه وعلى التقديرين فاي تنصيص مع
ذلك فلنأمل (قوله وبالمتعبد بتلاوته أي أبدا ما نسخت تلاوته كما قال) قال شيخنا العلامة فيه
نظرا ما أولاه أي ما نسخت تلاوته بعض والابهاض كلها خارجة بسورة منه كما روى كلام
العضد واما ثانيا فلان القيد المخرج له وهو قوله أبدا يقتضي أن لا يثبت القرآن لنبي في حياته
صلى الله عليه وسلم بل هو ان ينسخ طلب تلاوته فلا يكون طلبه أبدا واما ثالثا فلان المزيد
لاخرجه وهو التعبد بتلاوته أبدا ان عاد ضمير تلاوته الى اللفظ المذكور باعتبار نفسه وقد
علمت انه واقع على الكل فاما الاحتراز عن لفظ منزل للابهاز بسورة منه لم يتعبد بتلاوته وهو
فاسد لا تنفاته واما البيان فيكون مستغنى عنه وان عاد اليه باعتبار ابعاضه كان الاحتراز عن
لفظ منزل للابهاز بسورة منه وبعض منه غير متعبد بتلاوته أبدا عن هذا البعض كما قال اه
(وأقول) اما الاول بخوابه ان الابهاض التي قصد المصنف اخرجها قسما أحدها ما اتفق
عنه ان القرآن ويثبت له انه بعض القرآن وهذا هو الابهاض التي لم تنسخ تلاوته او معلوم أن
المقصود اخراج هذه عن كونها القرآن لاعتبار كونها بعض القرآن وان خرجها بقوله بسورة
منه على نظري في خروج جميعها بذلك تقدم بيانه والبحث فيه مع السعد وثانيه ما اتفق عليه
الامران وهذا هو الابهاض المنسوخة التلاوة وهي من الجهة الاولى أي كونها القرآن
سارحة بما خرج به القسم الاول وهو ظاهر واما من الجهة الثانية أي كونها بعض القرآن فلا

وبالمتعبد بتلاوته أي أبدا
ما نسخت تلاوته كما قال
منه النسخ والتجديد اذا
زنا فارجوها البتة قال
عروضي الله تعالى عنه فان اقد
قرأناه ورواه الشافعي وغيره
واللحاجة في التبيين الى
اخراج ذلك

يخرج بمخرج به القسم الاول كما لا يخفى اذ يصدق على مجموع القسمين اللفظ المنزل للايجاز
بسورة منه فلا يخرج بمجرد ذلك لا يقال بل يخرج به اذا اريد الاجاز اذ لا مانع من ذلك اذ نسخ
التلاوة لا يزال ايجاز المنسوخ اذ بلاغته بجماها كما لا يخفى فذلك اخرجها المصنف بما زاده
اعنى قوله المتعبد بتلاوته لكن بواسطة اخراج المجموع المركب مما نسخت تلاوته وبما لم تنسخ
وبين ذلك اذ ذلك المجموع يصدق عليه ما قبل ذلك القيد فلا بد من اخراجه بذلك القيد ومن
لازم اخراجه به اخراج البعض المنسوخ منه عن كونه بعض القرآن اظهر وان لا منشأ لخروج
ذلك المجموع الاخراج ذلك البعض لانه المنقضي عنه بالذات قيد التعبد بتلاوته وانتفاءه عن
المجموع انتفاءه بواسطة انتفاءه عنه اذ المركب من الشئ وغيره غير ذلك الشئ كما تقر في
محله لا يقال لانتم انتفاءه عن المجموع بل المجموع المتعبد بتلاوته ببعضه متعبد بتلاوته وانتفاءه
الشئ عن المركب من الشئ وغيره ليس كذا كما يعلم من محله لاننا نقول لوضع ذلك هنا ان
مجموع القرآن وقد زيد مثلاً متعبد بتلاوته وهو باطل قطعاً على ان لنا ان نستغنى عن ذلك
بحمل قوله بتلاوته على حذف المضاف اى بتلاوة ابعاضه اى جميعها كما هو المتبادر من الامانة
وحينئذ فلا غبار على خروج ذلك الجوع بذلك القيد المستلزم خروج البعض المنسوخ عن
البعضية على ما بين ظهر ان كلامنا المجموع وبعضه المنسوخ خارج هذا القيد وانما اقتصر
على بيان خروج بعضه المذكور لانه المقصود بالذات بالخروج وهو منشأ خروج المجموع وان
الغرض في الاخراج بهذا القيد وما قبله من قوله بسورة منه مختلف اذا الغرض في الاخراج بما
قبله هو الاخراج عن كونه القرآن وان كان بعضاً في الاخراج به ذاهواً والاخراج عن كونه بعضاً
ايضاً ولما توهم الشيخ اتحاد الغرض في الموضعين اعترض بان الابعاض كلها اخرجت بقوله
بسورة منه وفاته ان هذا مسلم في الاخراج عن كونه القرآن لاعنى كونه بعض القرآن فان قيل
لا حاجة الى الاخراج عن الكون بعض القرآن بل يكفي الاخراج عن الكون القرآن لان المقام
مقام تعريف القرآن بالمعنى العلمى لا تعريف ابعاض القرآن ولا تعريف المعنى الجسمى
الشامل للابعاض قلت اما اولاً فيجوز اني الحاجة امر آخر واما هذا الاعتراض مع انه وان لم يخرج
اليه فهو امر مستحسن فانه زيادة فائدة ومما يؤيد كذا استحسانه ان في تميز الابعاض زيادة في تميز
المجموع الذى التعريف تميزه واما ثانياً فلا نسلم انتفاء الحاجة مطلقاً فان المقصود بالتعريف
تميز القرآن لتثبت له احكامه والاحكام ثابتة لابعاضه ايضاً وان شاركها في بعض الاحكام
كالاختصاص بالنسوخ والتلاوة وكفى بذلك حاجة بل زيادة تميز المجموع بتميز ابعاضه حاجة ايضاً
اذ لم تميز ابعاضه لم يميز هو غيراً كاملاً ولا كمال التميز بما بعد الحاجة كما لا يخفى فان قيل ماذا كرم من
كون المقصود بهذا القيد اخراج البعض المنسوخ عن الكون بعض القرآن بناقته قول
الشارح عن ان يسمى قرأنا قلت لانه سلم المتأقاة بل وان كان يريد يسمى قرأنا ولو في الجملة بأن
يسمى بعض قرآن أو يسمى قرأنا في ضمن الجملة فان قيل لم يسكت الشارح عن خروج الابعاض
عن كونها القرآن بقوله بسورة منه قلت يجوز ان يكون لفظه وذلك واما الثانى فجوابه انما نسلم
بطلان هذا اللازم اذ لا محذور في عدم ثبوت اسم القرآن بهذا الاصطلاح للمجموع في حياة
النبي عليه الصلاة والسلام لانه ثابت له بغير هذا الاصطلاح والمحدور انما هو عدم ثبوته على

الاطلاق ومن ادعى محذورية ذلك فعليه اثباته بطريق صحيح صريح عقلي أو نقلي ومجانب قطع
 بانتفاء المحذورية وببطلان تمسك الشيخ بهذا الوجه نبوت هذا اللازم بدون هذا القيد أيضا
 وذلك لما لا يخفى أن مسمى القرآن على هذا التعريف هو المجموع المنزل لا مجاز بسورة منه
 دون أبعاضه كما تقر مع اعتراف الشيخ بذلك ومعلوم أنه لا يعلم وجود هذا المجموع الا بوقائه
 عليه أفضل الصلاة والسلام اذ مادام حيا يجوز أن ينزل عليه بعض منه فهذا الذي أورد
 الشيخ على زيادة المصنف هذا القيد وارد مع عدم الزيادة أيضا فقد بره على أن كلام الأئمة
 مخرج به عدم محذورية ما ذكر فقد قال في التلويح ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند
 الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم
 وذلك أنه لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة
 بهما ككونه مجزأ منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره
 بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاجاز لان الكتب والنقل ليسا من
 اللوازم لتحقيق القرآن بدونهما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم الانزال والكتب
 والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه
 بالنقل والكتب في المصاحف ولا ينقل عنهم ما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من آيين اللوازم
 وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء
 اذ المجزأ هو السورة أو مقدارها الخ اه وفيه كما ترى تصريح بأن بعضهم اعتبر بره ما لا يصدق
 عليه في زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام وهو البعض الاخير الذي اعتبر الكتب والنقل وتواتر
 ولم يناقشه في ذلك ولا أورد عليه انه يلزم خروج القرآن في عهده صلى الله عليه وسلم وذلك لانه وان
 خرج باعتبار هذا الاطلاق ليس بخارج مطلقا والمحذور انما هو خروجه مطلقا باعتبار بعض
 الاطلاقات كما تقدم فاعرف ذلك لاية ال رد على الشارح انه ردت على الظاهر تعريف المتن الاتي
 الصحابي تقييد بعضهم له بماوت على الايمان لئلا يلزم أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا
 يقول به أحد وهذا قطري ما هنا فانه يلزم على التقييد بالتعبير بتلاوته أن لا يسمى المجموع قرآنا في
 حياته عليه الصلاة والسلام لاحتمال نسخ التلاوة فلم يفرق بين المحلين لاننا قول لان اللازم على
 التقييد ثم انتفاء التسمية مطلقا بخلافه هنا لانه انتفاء التسمية باعتبار هذا الاطلاق لامطلقا
 كما تقرروا في الحقيقة لم يفرق بينهما لانه قال ثم ومن زاد من متأخري المحدثين كالعراقي في
 التعريف ومات مؤثرا للاحتراز عن ذكر أي ممن مات بعد رده أراد تعريف من يسمى صحابيا
 بعد انقراض الصحابة لامطلقا والالزام أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك
 أحد اه وحاصله أن قيد المات على الايمان ليس معتبرا في الصحابي مطلقا بل في بعض
 الاطلاقات وهذا على وفق ما هنا من أن قيد التبدل ليس معتبرا في القرآن مطلقا بل في بعض
 الاطلاقات فليست لعل وأما الثالث فجوابه باختصار الشق الاول أعني عود ضمير تلاوته الى اللفظ
 المذكور باعتبار نفسه قوله فاما للاحتراز الخ قلنا نختار أنه للاحتراز المذكور قوله وهو فاسد
 لانقائه قلنا لان تسليم انتفاءه بل هو موجود وهو المجموع المركب مما نضحت تلاوته ومما تم نسخ
 تلاوته كما بيناه فيما سبق وما لا مزيد عليه وباختصار الشق الثاني أيضا أعني عود الضمير اليه

زاد المصنف على غيره
 المتعدد بتلاوته وان كان
 من الاحكام وهي لا تدخل
 الحدود (ومنه) أى من
 القرآن (البسملة أول كل
 سورة غير براءة على الصحيح)
 لانها مكتوبة كذلك بخط
 السور في مصاحف الصحابة
 مع مبالغتهم في أن لا يكتب
 فيها ما ليس منه مما يتعلق به
 حتى النقط والشكل وقال
 القاضى أبو بكر الباقلانى
 وغيره ليست منه في ذلك
 وانما هي في الفاتحة لابتداء
 الكتاب على عادة الله في
 كتبه ومنه سن لنا ابتداء
 الكتب بها وفي غير الفاتحة
 لفصل بين السور قال ابن
 عباس رضى الله عنهما كان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا يعرف فصل السورة حتى
 تنزل عليه بسم الله الرحمن
 الرحيم وراءه أبو داود وغيره
 وهي منه في اثنا عشرة النمل
 اجماعا وابست منه أول
 براءة تنزولها بالقبال الذي
 لا تناسبه البسملة المناسبة
 للرسمة والرفق (لما نقل
 أحدا) قرأنا كما يمانه ما في
 قراءة السارق والسارقة
 فاقطعوا أيمانهم ما فاته ليس
 من القرآن (على الاصح)
 لان القرآن

باعتبار ابعاضه قوله كان للاحتراز الخ قلنا قد بيناه فيما سبق بما لا مزيد عليه أنه للاحتراز
 ابتداء عن اللفظ المنزل المذكور والذي هو المجموع المركب مما نسخت تلاوته وما لم تنسخ تلاوته
 وأنه بواسطة الاحتراز عنه كان للاحتراز عن هذا البعض لان اخراج ذلك المجموع اخراج لآل
 البعض لانه منشأ اخراج المجموع وأنه ليس المراد بكونه للاحتراز عن هذا البعض أنه للاحتراز
 عنه ابتداء كما توهمه الشيخ بل أنه للاحتراز عنه بواسطة الاحتراز عن المجموع المذكور وعليك
 باحسن التامل (قوله زاد المصنف) قال شيخنا العلامة قد علمت أن هذه الزيادة مع القيد الذي
 زاده الشارح غير محتاج اليه ما في اخراج ذلك وانما ما يوجب انفساد افعالها واسقاطها كما
 فعل الغير والله الموفق اه (وأقول) قد بينا أن الزيادة مع القيد الذي زاده الشارح محتاج
 اليه ما في اخراج ذلك وأنه لا يغنى عنهم ما في اخراج ما ذكره بسورة منه كما توهمه الشيخ لان
 الاخراج بذلك القيد انما هو عن الكون القرآن لا عن الكون بعض القرآن والاخراج بهما
 انما هو عن الكون بعض القرآن وان زيادتهما لا توجب فسادا وان ما زعمه الشيخ محذور
 ليس محذور وأنه أيضا لازم على تقدير اسقاطهما كما سمعت ذلك كله واضح فيما سبق فالصواب
 اثباتهما لاسقاطهما كما فعل الغير والله الموفق فأحسن التامل ولا يهمل ذلك ما هو به الشيخ
 (قوله وليست منه أول براءة) أقول خلا قال اجماعا كما قال فيما قبله فان النوى نقل في مجموع
 اجماع المسلمين على هذا وقد يجاب باحتمال أن الشارح تردد لاطلاعه على نحو خلاف أو طعن في
 الاجماع (قوله لا ما نقل أحدا على الاصح) فيه أمور * الاول أن المراد لا ما نقل أحدا غير
 البسملة بناء على انها نقلت أحاد البصير العطف بلا فان شرطه أن لا يصدق أحد من عاظميها على
 الآخر * والثاني ان قضية تصحيح عدم قرآنية ما نقل أحاد حتى بحسب الحكم ويصرح به
 ما يأتي عن القاضي من نسبة القرآنية حكم للمقابل بخلاف البسملة فان الصحيح قرآنيها حكم إذا
 قلنا بعدم تواترها وقد يفرق بان أدلة قرآنيها وان لم يثبت تواترها ثم وأقوى كما يعلم محاسباتي
 * والثالث قال الكوراني ما نقل أحاد ليس بقرآن قطعا لان عقاد الاجماع على أن التواتر شرط
 في اطلاق لفظ القرآن والاجماع على أحد قولي العصر الاول يلحق القول الآخر بعدم
 كالأجماع على بيع أم الولد فقول المصنف على الاصح كان الواجب عدم ذكره مع أنه لم يذكر
 الخلاف أحدية تنبيه وقد نقل الامام المتفق على حكمه الدين وعلمه العالم الرباني النوى
 اتفاق الفقهاء على أن من قرأ بالشاذ بكتاب ولا يجوز القراءة فيه في وقت من الاوقات ومن
 الشارحين من قال انه كان متواترا في العصر الاول لعدم تناقله وبكفي التواتر فيه قلت ليست
 شعري من نقل أنه كان متواترا وأي عدل نقله اه أما ما زعمه من أنه كان الواجب عدم ذكر
 قول المصنف على الاصح وأنه لم يذكر الخلاف أحدية تنبيه فهو زيف من الكلام وهباء منهور
 من القول لا يعاب به ولا يلتفت اليه اذ من المشهور والمأثور ان من حفظ بحجة على من لم يحفظ
 خصوصاً والنقل هو المصنف ذلك الخبر العمدة في النقل المجمع على سعة اطلاعه واحاطته في
 هذا الفن مع امامته وأمانته على أن هذه المذاعة ليست قبل أخذها من الركنين وغيره الا
 أن الزركشي عقبها بقوله ثم رأيت الخلاف مصرحاً به في كتاب الاتصاف للقاضي أبي بكر فقال
 مانصه وقال قوم من الفقهاء والمتكلمين يجوز اثبات قرآن وقراءة تحكالا على الخبر الواحد

دون الاستفاضة وكرم أهل الحق ذلك واستمعوا منه اهـ فلو لم يكن المصنف سنف في اثبات
 الخلاف الا هذا كفى وأما قول العراقي الظاهر أن القاضي أبابكر إنما أراد مسألة البسلة
 خاصة ولهذا قد ما ذكره بقوله حكماً لا علماً فلا يكون سلفاً للمصنف في حكاية الخلاف على
 الاطلاق ولعل المصنف انتقل ذهنه من الخلاف في أن المتنقول بخبر الواحد على أن يكون قرآناً
 هل يكون حجة اجراءه بحري الاخبار وأما في الخلاف في ذلك معروف وأما في ثبوته قرآناً فلا
 اهـ فهو ممنوع منعاً لا خفاء به لما قل وأما قوله وقد نقل الإمام المتفق على كمال علمه وبه الخ
 في روايه من وجهين أحدهما أن المصنف لا يسلم له هذا الاتفاق لثبوت الخلاف عنده وليس قد
 نقله هذا الاتفاق بآبده من رد نحو الاستوى بقوله الاتفاق في مسائل لا تخصي من الفروع
 واثباتهم الخلاف فيها والثاني أنه أن المراد أكثر الفقهاء أو الفقهاء القائلون بأن ذلك ليس
 قرآناً كما هو الموافق لقول الشارح الآتي في قول المصنف ولا يجوز التمسك بالشاذ ما نصه يشبه
 على الأصح المتقدم الخ وأما قوله من الشارحين من قال الخ فهو وأدل دليل على قساده تصور
 فانه نسب لبعض الشارحين المذكور والمراد به هو المحقق الحلي المتفق على أنه ما شرح هذا
 الكتاب سواء أنه وجه هذا القول الثاني بأن ما نقل أحاداً كان متواتراً في العصر الاول وأن
 بعض العدول نقل أنه كان متواتراً كما نصرت بذلك عبارته المذكورة لا ترى قوله فيها ومن
 الشارحين من قال إلى قوله فليت شعري من نقل أنه كان متواتراً وأي عدل نقله وهذا خطأ
 صريح وغلط قبيح فان عبارة الشارح المذكورة مصرحة بأن هذا هو استدلال القول
 الثاني ولم يرد ذلك الشارح على حكاية عنه وبأنه ليس معنى قوله لعدالة ناقلة حكاية ان بعض
 العدول نقل أنه كان متواتراً في العصر كما خطأ الكوراني في فهم ذلك خطأ قبيحاً بل معناه أن
 الناقل للأحاد المذكورة قرآناً عدل وعدالة تقتضي أنه لولا أنه كان متواتراً في العصر الاول
 ما نقله قرآناً لان نقله قرآناً مع عدم وجود شرطه من التواتر المذكور ينافي عدالة ولا غبار على
 شيء من هذا الكلام وهو في غاية الظهور من عبارة المحقق كما لا يخفى على من وقف عليه من
 ذوي العقول والرابع أن الجمهور على أن البسلة قرآن حكماً لا قطعاً وبوجه النووي في شرح
 المذهب وقال كغيره لو كانت قرآناً لقطعنا بالكفر فانيها وهو خلاف الإجماع اهـ ومعنى الحكم كما
 قاله المناوردي أنه لا تصح الصلاة الا بها في أول الفاتحة وقضيتها أنه لا يثبت إمام من الحكم
 سوى عدم صحة الصلاة دونها لكن قضية ثبوت إمامهم بالاذكار القرآن التي تحصل للجنب لا بقصد
 قرآن حرمتها عليه بقصد القرآن كغيرها من القرآن وقياس ذلك حرمة مسها على المحدث وقد
 يستشكل تصحيح قرآنيتهما مع تصحيح عدم قرآنية ما نقل أحاداً مع اشتراكهما في النقل أحاداً وقد
 يفرق بأنهما استأزنت بامور منها ما احتج به الشارح على قرآنيتهما وسأتي عن العوض أنه يفيد
 القطع بالقرآنية ومنها أن الأحاد كما دلت على قرآنيتهما دلت على إثبات أحكام القرآنية إماماً كما
 صح أنه عليه أفضل الصلاة والسلام أمر بقراءة الفاتحة في الصلاة وعدّها سبع آيات وعدّه
 بسم الله الرحمن الرحيم آية منها بخلاف ما نقل أحاداً فانه وإن دلت الأحاد على قرآنيته لم تدل
 على ثبوت أحكام القرآن له بمعنى أنهم لم تعرض لشيء من خصوص أحكام القرآن وبسببهم إليه
 وقد قال الشيخ به الدين بن عثيل الذي يظهر أن إثباتها قرآناً لا يكون إلا بطرح كغيرها ويجوز

كونه خبر الواحد الذي احتفت به القرائن وهو اجماعهم على كتابته في المصاحف كلها بقسم القرآن وعدم تكفيرنا فيه الكون القطع ناشئ عن ثبوت الخبر المحفوظ بالقرائن وهذا لم يحصل لنا في ١٠ وقضية أنه لو حصل له كفر بيقينه وكلامهم كالصرح في خلافه وفي التلويح المشهور من مذهب أبي حنيفة رجه الله على ما ذكر في كتب كثير من المتقدمين أنها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آياته من سورة النمل الا أن المتأخرين ذهبوا الى أن الصحيح من المذهب أنها في أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل أنها كتبت في المصحف بخط القرآن من غير انكار من السلف ١٠ وفي بعض حواشيه قوله بدليل أنها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار يعني مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم الحجة أيضا فان مجرد ما ذكر لا يدل قطعا على المطلوب ما لم ينضم اليه المبالغة المذكورة فان قيل ومع ذلك لا يقيد القطع بل الظن أيضا صرح به ابن الحاجب وشراح كتابه قلنا ذهب الشارح المحقق يعني العضد الى أنه قطعي لأن العادة تقتضي في مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها ولولا ذلك ١٠ ثم قال في التلويح وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير ١٠ وفي حواشيه المذكورة هذا جواب عما يقال لو كان قرآنا لوجب ا كفار من أنكر قرآنيه لانه انكار للقطعي كمنكر قرآنية الباقي ومنكر أحد الأركان واللازم باطل لانه لو وقع لنقل عادة والاجماع على عدم الا كفار وتقرر الجواب أن انكار القطعي انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم من حيز الوضوح الى حيز الاشكال وههنا كذلك لقيام الأدلة من الطرفين في زعمه ١٠ ومن ههنا يظهر فائدة عدم وصف المصنف البسطة بأنهم نقلت أحاديثا وإن كان الجمهور على ذلك كما تقدم لأنهم انما تنازلت تلك المزاييا المناسبة للتواتر بل التي في معناه لم يستغن وصفا بما ذكر وتقتضي في الأسلوب إشارة الى أنها لم تثبت بمجرد الأحاد فليست كما قال في التلويح فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين القرين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى في أي الأوربك انكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كروث للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجازة كبرها في أوائل السور لانها نزلت ونقلت كذلك بخلاف من أنشد يلقى بالمصحف آيات كثره مثل أن يكتب في أول سورة الحمد لله رب العالمين فانه بعد ذلك بما أومجونا ١٠ وقوله آية واحدة من القرآن وليست بآية من شيء من السور يقتضي أنها لا تنضاف الى شيء من السور بخصوصه سواء الفاتحة وغيرها وان لم تعد سورة فليست اقل (قوله لا يحارزه الناس الخ) فهو من الأمور العجيبة الغريبة ومثل ذلك مما تتوفر الدواعي على نقله تواترا (فان قيل) سياتي أن من المفقود بكذا ما نقل أحاديثا تتوفر الدواعي على نقله تواترا خلافا للرافضة فكيف ساع لقايل الاصح التمسك بالأحاديث (قلت) له لم يكن في فيما تتوفر الدواعي على نقله تواترا بقوله كذلك في الأشداء وسياتي ثم يؤيد الاكتفاء بذلك وقوله له الدالة ناقله على لقوله لا يعني ان عدالة التمسك تقتضي أن لا ينقل على وجه القرآنية الا ما ثبت قرآنيه اذ نقل

لا يحارزه الناس عن الأتيان
بمثل أقصر سورة تتوفر
الدواعي على نقله تواترا
وقيل انه من القرآن حلا
على أنه كان متواترا في العصور
الأول له الدالة ناقله وبكفي
التواتر فيه

ما لم تثبت قرآنيته معصية لا تناسب العدالة ولا تثبت القرآنية إلا بالتواتر فلو أنه ثبت عنده
 تواتره ما نقله (قوله والقرآن السبع متواترة) أقول لم يستدل عليه الشارح لظهوره
 واعتراف كل أحديه (قوله قيل يعنى قال ابن الحاجب فيما ليس من قبيل الاداء) فيه أمران
 * الاول قال الكوراني ذهب الشيخ ابن الحاجب الى أن ما كان من قبيل الاداء ليس متواترا
 وشبهته ما نقل عنه بعض المحققين من أنمة القراء ان مقدار المد والتخفيف لا يمكن ضبطه لان المد
 يختلف فيه مثلا بانه مقدار ألفين أو ثلاث أو خمس وهذا لا يمكن ضبطه من قرأته صلى الله
 عليه وسلم وليس هو من دل مائة ومائة وسرط وصرط وما ذكره الشيخ ابن الحاجب واختاره
 المصنف مردود لان نقله مراتب المد والامالة وغيرها هم نقله أصل القرآن وهم عدد التواتر
 في كل عصر والمصنف معترف بذلك وإذا كان الأمر على ما ذكره تلك الشبهة ساقطة لان ضبط
 كل شئ بحسبه ولا يكلف بما في فوق الوسع والثقل التي بلغت حد التواتر إذا قالوا المد القرعى
 قدر ثلاث ألفات ونقل على الوجه المذكور عصر بعد عصر ثبت ذلك عندنا قطعاً وصار في
 الجزم بأنه قرآن كسائر كلماته المتفق عليها وأما القارئ فهل يمكنه الاتيان بذلك التقدير من غير
 نقصان وزيادة ذلك أمر لا يتعلق بنا اذ الكلام في كونه معاً لو ما كونه من القرآن تواتر الا في
 أن زيدا وعمرا هل يقدران على قراءته كما نزل به جبريل هذا مما لا ريب فيه اه (وأقول) مما
 يجعل سقوط جميع ما أطال به وقوة شبهة ابن الحاجب المذكورة كآفة على علم ان مقادير
 مراتب المد أمر لا يضبطه السماع عادة بحيث لا يقبل الزيادة والنقصان بل هو أمر اجتهادى
 وهذا مما لا اشتباه فيه على عاقل وقدر طوافي التواتر أن لا يكون في الاصل عن اجتهاد فتأمل
 ذلك حق التامل لانه لم يسقط قوله لان نقله مراتب المد والامالة الخ لان كون تلك النقلة عدد
 التواتر انما يقيد اذا لم يكن ذلك المتقول في الاصل عن اجتهاد وقد بان انه في الاصل عن اجتهاد
 في ضبط مقداره وهو مانع من ثبوت التواتر وسقوط قوله لان ضبط كل شئ بحسبه الخ لانه ان
 اراد ان ضبط ذلك هنا على وجه التقريب بحسب الطاقة على ما يدل عليه قوله ولا يكلف بما فوق
 الوسع فهذا الدليل لابن الحاجب لانه لا يقيد الا بهذا القطع بأن هذا المقدار بعينه قراءة
 النبي صلى الله عليه وسلم عواذ لم يعد ذلك لم يثبت تواتره وان أراد أن ضبط ذلك بوجه يناسبه
 ويليق به قلنا ~~لكنه~~ بالاجتهاد وهو مانع من ثبوت التواتر (فان قلت) قد يتصور في الطبقة
 الاولى القطع بضبط ما سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم على الوجه الذي صدر منه من غير
 تفاوت بوجه بأن تعرض عليه ما سمعته وتكرر عرضه الى أن يخبرها بضبطها له من غير
 تفاوت قلت نعم يمكن ان يتصور ذلك لكننا قطع بانه لم يقع بل لو فرض وقوعه لم يقدّر اذ لا يتأتى
 نظيره في بقية الطبقات فان الطبقة الاولى لا تقدر عادة على استمرار ضبط ما أقرها عليه صلى الله
 عليه وسلم ولو سلم فلا يقدر عادة على القطع بان ما تلقته عنها الطبقة الثانية على الوجه الذي أقر
 عليه صلى الله عليه وسلم بعينه على ان نسبة اختيار ما قاله ابن الحاجب الى المصنف بمجازفة
 واجتهاد لانه ان أراد انه اختاره في هذا الكتاب فبطلان ذلك مما لا يخفى فانه انما حكمه بصيغة
 التعريض المشعرة برده فكيف يكون محتاراً وان أراد انه اختاره في غير هذا الكتاب فهو مع
 كونه مما لا يليق الاقتصار على الجزم به في مقام شرح عبارة هذا الكتاب كما لا يخفى باطل

(و) القراءات (السبع)
 المعروفة للقراء السبعة أبي
 عمرو وناقع وابي كسبر
 وعاصم وعاصم وحمزة
 والنكسائي (متواترة) من
 النبي صلى الله عليه وسلم البنا
 أي نقلها عنه جمع شئ عادة
 فواطؤهم على الكذب لمناهم
 وهم جبر (قيل) يعنى قال
 ابن الحاجب (فيما ليس من
 قبيل الاداء) أي قما هو من
 قبيله بأن كان هيئة للفظ
 يتحقق به ومنها فليس بمتواتر
 وذلك

(كلام) الذي زيد فيه متصلا

ومن مفصلا على أصله حتى
بلغ قدر اثنين في نحو جاء
وما نزل وواوين في نحو
السوء وقالوا أنؤمن وباءين
في نحو جى وفي أنفسكم أو
أقل من ذلك بنصف أو
أكثر منه بنصف أو واحد
أو اثنين طرق القراء
(والامالة) التي هي خلاف
الأصل من الفتح محضة أو بين
بين بأن ينحى بالفتحة فيما بال
كالغار نحو الكسرة على
وجه القرب منها أو من
الفتحة (وتحقيق الهمزة)
الذي هو خلاف الأصل
من التحقيق نقلا نحو قد
افلح وأبدا لا نحو يومنون
وتسهلا نحو اينكم
واستقاطا نحو جأجلهم
(قال أبو شامة والاقفاط
المختلف فيها بين القراء)
أى كما قال المصنف في أداء
الكلمة يعنى غير ما تقدم
كالاقفاطهم فيما فيه حرف
مشدد نحو اياك نعبد بزيادة
على أقل التشديد من مبالغته
أو توسط وغير ابن الحاجب
وأبي شامة لم يتعرضوا لما
قاله والمصنف وافق على
عدم تواتر الاول وتردد في
تواتر الثاني وجرم تواتر
الثالث بأنواعه السابقة
وقال في الرابع انه متواتر
فيما يظهر

بإطلاقه أيضا كيف والمصنف في غير هذا الكتاب قد تردد في تواتر الامالة وجرم تواتر تحقيق
الهمزة كما صرح به المحقق المحلى عنه * والثاني ان الوجه انه ان أريد بتواتر ما كان من قبيل
الاداء تواتره باعتبار أصله وفي الجملة كما يراد بتواتر المد من غير نظر لمقداره وتواتر الامالة كذلك
فالوجه ما قاله غير ابن الحاجب وان أريد بتواتر النصوصيات فالوجه ما قاله ابن الحاجب من
انتهاء تواترها لما علم مما أشرنا اليه انه يتعدى عادة ضبط ما صدر عنه عليه أفضل الصلاة والسلام
من ذلك من غير تفاوت بنحو زيادة مما أنقص ما ولو فرض تيسر ذلك في الطبقة الاولى بالاستعانة
فيه بنحو وتكرار عرضه على النبي عليه أفضل الصلاة والسلام الى ان شهده بانه مطابق لما صدر
عنه بلا تفاوت مطلقا لم يتيسر فيما بعدها كما لا يخفى كل ذلك بادنى انصاف مع تأمل ومن هنا ينظر
في تلك التفرقة التي نقلها الشارح عن المصنف بقوله والمصنف وافق على عدم تواتر الاول وذلك
لانه ان أراد تقي التواتر عن أصل المد أو زيادته باعتبار خصوص قدرهما قظاهرا وباعتبار
أصلهما ما فغير ظاهر لتيسر ضبط ذلك في الطبقة الاولى وما بعدها وان كان تردده في الثاني باعتبار
أصله فلا وجه له أو باعتبار خصوصه فوجه وجرمه بتواتر الثالث ظاهر فيما عدا التسهيل
لتيسر ضبط كل من النقل والابدال والاسقاط وكذا بالنسبة لاصل التسهيل دون خصوصه
واستظماره تواتر الرابع ظاهر باعتبار أصله دون خصوصيات اقسامه فليست (فان قلت) لم
وافق على عدم تواتر الاول وتردد في الثاني (قلت) يمكنه ان يوجه بان الامالة تختلفا حركات
الكلمة أغرب فهمى أقرب الى توفر الدواعى على نقلها وأظهر فهمى أبعد عن القفلة عنها (قوله
أعنى المصنف كالمذخ) هو تمثيل للمفهوم أو نقول تمثيل لمتعلق النقي الواقع صله الموصول
(قوله الذي زيد فيه الخ) تنبيه على ان الكلام في الزيادة دون الأصل بل هو مقطوع بتواتره
كذا قاله الكمال وفيه نظر بل مقتضى التوجيه ان يكون الكلام في مقدار الأصل أيضا
فليست (قوله والامالة) يقتضى ان يكون الكلام في مقدارها دون أصلها على ما يقتضيه
التوجيه اظهر وتيسر ضبط أصلها دون مقدارها وكلام الشارح لا ينافي ذلك خلافا لما أشار
اليه الكمال فتأمل (قوله قال أبو شامة والاقفاط المختلف فيها) يجوز ان يراد بالاقفاط التلغظات
كما هو المناسب لقول الشارح كالاقفاطهم فيما فيه حرف اذ لو أريد به حقيقة اللفظ اشكلت الظرفية
في قوله فيما فيه حرف لان ما فيه حرف هو نفس اللفظ وقوله في أداء الكلمة اذ علمه بالاقفاط
انما يناسب معنى التلغظات الا ان يكون ذكر الكلمة من قبيل الاظهار في موضع الضمير
ويجعل في السببية ونحوها والتقدير والاقفاط المختلف فيها يسبب ادائها وباعتبارها ثم رأيت شيخ
الاسلام كالكمال قال قوله والاقفاط المختلف فيها أى في أدائها لكن تقدير في أدائها مع قول
الشارح عن المصنف في أداء الكلمة غير مناسب وأقرب منه ترك ذلك التقدير وجعل قوله في أداء
الكلمة مع كونه من قبيل الاظهار في موضع الضمير بعد لامن قوله فيها والتقدير والاقفاط
المختلف فيها في أداء الكلمة أى في أدائها وحينئذ لا بد في ابقاء اللفظ على ظاهرها (قوله يعنى
غير ما تقدم) أقول فيه بجهنم * الاول انه لا يتصور ان يكون هذا غير ما تقدم التمثيل له بالامثلة
المذكورة وهو ما كان من قبيل الاداء الذي هو مفهوم الكلام السابق لنحوه أيضا لما ذكره
أبو شامة وحينئذ فلا زبادة فيما ذكره أبو شامة على ما تقدم ويجاب بان مراده بما تقدم الامثلة

لا الممثل له (فان قلت) ولم راعى الامثلة دون الممثل له حتى جعل هذا غير ما تقدم كما سأتى في قوله مع زيادة تلك الزيادة (قلت) اعلم لان تلك الامثلة هي التي صرح بها ابن الحاجب وفيه نظر لانه مثلهم المماثلة لها وغيرهما من الزيادة المذكورة الا ان يجاب بان ارادة ابن الحاجب بالممثل له ما يشمل زيادة أي شامة غير معلومة والثاني انه لم قيد بغير ما تقدم وهذا أتى الكلام على ظاهره وغاية ما يلزم عطف العام على الخاص ولا محذور فيه ويمكن ان يجاب بانه انما فعل ذلك لان عطف العام على الخاص انما يحسن لداع ولا يظهر هذا داع اليه فليستأمل (قوله المتناول بظاهره لما قبله مع زيادة تلك الزيادة) اقول فيه بحث بل الذي ينبغي ان يكون مقصوده ما قبل تلك الزيادة أيضا حتى يكون ناقلا لقول أي شامة بتمامه ونثبت موافقة أي شامة لابن الحاجب فيما قاله ويجاب بان كلا الأمرين مستفادان من العطف في قوله قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها لاقتضائه زيادة أي شامة هذا على ما سبق (قوله على ان أباشامة لم يرد جميع الالفاظ) اقول لم يقل ولم يخص بما كان من قبيل الاداء مع ان عبارة أي شامة شاملة للماليس من قبيل الاداء كما سيبيحه لان كلام أي شامة صريح في عدم ارادة جميع الالفاظ الا ترى قوله والحاصل الخ فرد ارادة الجميع التي اقتضتها عبارة المصنف عما لا بد منه وليس صريح في ارادة ماليس من قبيل الاداء أيضا فلم يبين ودخل المصنف الكلام على ما كان من قبيل الاداء (قوله فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة) أي عن أحدهم وقوله بمعنى انه نفيت نسبته اليهم أي الى أحدهم كما أشار السكال الى ذلك ويدل عليه ان فرض الكلام في الالفاظ المختلف فيها بين القراء وقوله الاتي والحاصل الخ الا ترى انه وصف تلك الالفاظ بالاختلاف فيها بين القراء أي بان قالهم بعضهم دون بعض ثم قسمها الى ما اتفقت الطرق على نقله عنهم أي عن أحدهم وإلى ما اختلفت فيه أي في نقله عن أحدهم فالاختلاف في التقسيم غير الاختلاف فيما قبله فأماله واعلم ان حاصل كلامه التعليل في التواتر على اتفاق الطرق على نقله عن القراء وحينئذ فقهه بجنان الأول ان مجرد اتفاق الطرق لا يقتضي تحقق التواتر فيحتاج مع التقييد باتفاق الطرق الى التقييد باجتماع شروط التواتر والثاني انه بعد تحقق اتفاق الطرق واجتماع شروط التواتر لا يكفي ذلك بالنسبة لتلك الطرق فان مثل ذلك لا يكفي في تحقق التواتر بل لابد من تحقق شروطه في جميع الملاحظات وأن لا يكون في الاصل عن اجتهاد بل عن تحقق مع ان ذلك متعسر او متعذر كما علم مما قدمناه (قوله بالمعنى السابق الخ) اقول فيه أمران الأول انه يخرج ما اذا سكنت عن نسبته اليهم في بعض الطرق وحينئذ فله ان يقول ان تحقق التواتر بالطرق الناقلة عنهم فلا أثر لغيرها سواء نفي فيه نسبته اليهم أو سكنت فيه عنها لان غاية النفي انه ظني وهو ملحق مع القطع بالحاصل بالتواتر فلا يتجه الفرق بين النفي والسكوت حتى يقيد بقوله بمعنى انه نفيت نسبته اليهم بل يقتضي القول بالتواتر سواء نفيت النسبة في بعض الطرق أو سكنت عنها فيه وان لم يتحقق التواتر بالطرق الناقلة فلا تواتر مطلقا والثاني ان مجرد اتفاق الطرق على نقله عن القراء السبعة لا يوجب القول بالتواتر بل وان يكون أساسا للقراء السبعة أحاد او التواتر يتوقف على وجود شرطه في سائر الطباق فلا بد من التقييد بالتواتر للقراء السبعة أو نقل الطرق عنهم وعن غيرهم مما يتحقق به وهو شرط التواتر فليستأمل (قوله ولا تجوز القراء بالشاذ أي ما نقل

ومقصوده بما نقله عن أي شامة المتناول بظاهره لما قبله مع زيادة تلك الزيادة التي مثلها بما تقدم على أن أباشامة لم يرد جميع الالفاظ اذ قال في كتابه المرشد الوجيز ما شاع على ألسنة جماعة من متأخري القرنين وغيرهم من أن القراءات السبع متواترة تقول به فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة دون ما اختلفت فيه بمعنى أنه نفيت نسبته اليهم في بعض الطرق وذلك موجود في كتب القراءات لاسيما كتب المغاربة والمشاركة فيبين ما بين في مواضع كثيرة والحاصل اننا لا نلتزم التواتر في جميع الالفاظ المختلف فيها بين القراء بل منها المتواتر وهو ما اتفقت الطرق على نقله عنهم وغير المتواتر وهو ما اختلفت فيه بالمعنى السابق وهذا بظاهره يتناول ماليس من قبيل الاداء وما هو من قبيله وان جملة المصنف على ما هو من قبيله كما تقدم

(ولا تجوز القراءة بالشاذ)
 أي ما نقل قرأنا آحادا لا في
 الصلاة ولا خارجها بناء على
 الأصح المتقدم أنه ليس من
 القرآن وتبطل الصلاة به إن
 غير المعنى وكان قارؤه
 حامدا عالما كما قاله الثوري
 في فتاويه (والصحيح أنه
 ما وراء العشرة) أي السبعة
 السابقة وقرأت به قلوب
 وأبي جعفر وخالف هذه
 الثلاث تجوز القراءة فيها
 (وفاقا للبغوي والشيخ
 الامام) والدا اصف لانها
 لاتخالف رسم السبع من
 صحة السند واستقامة
 الوجه في العربية وموافقة
 خط المصنف الامام ولا يضر
 في العزو الى البغوي عدم
 ذكره خلافا لقراءته كما
 قال المصنف ما عرفت من
 قرات السبعة اذ لم يكن كل
 حرف موافق منهم وإن
 اجتمعت له هيئة ليست
 لواحد منهم فعملت قراءة
 تحته (وقيل) الشاذ
 (ما وراء السبعة) فتكون
 الثلاث منه لا تجوز القراءة
 بها على هذا وإن كان
 البغوي الاتفاق على الجواز
 غير مضر بخلاف كما تقدم

قرأنا آحادا) أقول فيه أمران * الأول أنه لا يخفى أن الممنوع قراءة على أنه قرآن أي مع اعتقاد
 قرآنيته بل مجرد اعتقاد قرآنيته ممنوع أيضا كما هو ظاهر أما مجرد قراءته لا مع ذلك الاعتقاد
 فلا وجه للمنع منه نعم إن خلطه بالقرآن وقرأهما معا على سياق يدل على قرآنيته الجميع اتجه
 المنع أيضا * الثاني إن الشاذ بهذا المعنى يشمل السبعة مع جواز القراءة فيها فلم يفرقوا بينها وبين
 غيرها مع ذلك ويفرق بما تقدم في الأمر الرابع في الكلام على قوله لا ما نقل آحادا (قوله
 وتبطل الصلاة به إن غير المعنى الخ) قال شيخ الاسلام أي أو زاد حرفا ونقصه كما في الروضة
 وأصاها وغيرهما اهـ (وأقول) ينبغي أن يحمل البطلان بزيادة الحرف إن غيرت المعنى والا
 فبجواز الزيادة لا تبطل وإن لم ترد كما يصح به كلامهم فكيف إذا وردت فليست أمثل (قوله
 والصحيح أنه ما وراء العشرة وفاقا للبغوي والشيخ الامام) أقول لا يخفى أن ظاهر هذه العبارة
 والمفهوم منها أن العشرة عند البغوي والشيخ الامام وموافقة المصنف لهما في ذلك وحكاية
 عنهما ما سكن الشارح صرف هذه العبارة عن ظاهرها حيث قدم قوله وفاقا للخ منته لقا هو
 قوله تجوز من قوله فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها لا يقال لانسان الشارح صرفه ما عن
 ظاهرها وأنه جعل وفاقا متعلقا بما قد مر به هو عند مع ذلك متعلق بقول المصنف والصحيح
 أنه ما وراء العشرة لانا نقول فآخر قوله لانها لاتخالف الخ عن قوله وفاقا للخ ظاهر في أنه أراد به
 الاحتجاج على قوله بجوز فيكون قوله وفاقا متعلقا بالجواز والالم بوسطه بينهما كما لا يخفى وإمل
 الحامل للشارح على ذلك أن البغوي والشيخ الامام لم يصرحا بتواتر الثلاث الزائدة على السبع
 بل بمجرد صحتها وجواز القراءة فيها كما يدل على ذلك قول الزركشي وما حكاه عن البغوي فالذي
 رأيت في أول تفسيره التعرض لاثنتين فقال وقد ذكر الائمة السبعة ثم زاد أبا جعفر ويعقوب
 ثم قال فذكرت قراءة هؤلاء للاتفاق على جواز القراءة فيها هذا القوله اهـ وقول شيخ الاسلام
 في حاشيته هذه الامور الثلاثة أي صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط
 المصنف الامام وإن لم يقض التواتر كافي في كون ما اجتمعت فيه غير شاذ وهو ما علمه أكثر
 القراء وبعض الفقهاء ومنهم البغوي وتبعه المصنف فيجوز القراءة به عندهم لأنهم قسموا
 القراءة الى متواترة وهي ما تواتر نقلها وصحيتها وهي ما اجتمعت فيه الامور الثلاثة وشاذة
 وهي ما سواها ما وجوزوا القراءة بالاوليين بل قال المصنف في منع الموانع ان القرات الثلاث
 متواترة وإن القول بانها غير متواترة في غاية السقوط اهـ فان المفهوم من هذا الكلام
 أن البغوي لم يصرح بتواتر الثلاث بل بمجرد صحتها وجواز القراءة فيها وحينئذ فقد أشار
 الشارح بصرف العبارة عن ظاهرها الى مناقشته المصنف في نقله تواتر الثلاث عنهما كما
 يصرح به صديقه مع أنه لم يصرح به والى بيان أنه أخذ ما نسبته اليهما من قوله ما يجوز
 القراءة فيها مع الإشارة الى منع هذا الأخذ وأنه لا تلازم بين الجواز والتواتر عندهما أو الى
 تأويل كلامه بأنه أراد الموافقة في لازم التواتر من جواز القراءة وإن لم تدل على ذلك عبارته
 وإذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض الكمال عليه في ذلك بما أطالب به في حاشيته وزعم فيه
 أنه خاط أحدى الطريقين أي طريق القراء وطريق الأصوليين والفقهاء الأخرى وأنه لا منشأ
 لاعتراضه لعدم التأمل والبحث وأن المصنف تساعل في صنيعة المذكورة وقابل ثم

قال الكمال وقد استشكل شيخنا في تحريره ضبط القراءة بواسطة قامة الوجه في العربية فقال
ان أرادوا الوجه الذي هو الجمادة لم يشهدوا قراءة ابن عامر وهكذا ذلك زين لكثير من
المشركين قتل أولادهم شركائهم أي بضم زاي زين ورفع قتل ونصب أولادهم شركاء
وان أرادوا وجها ولو بتكلف شدوذ وخروج عن الاصول فمكن في كل قراءة شاذة اه لا يقال
القراءة على الاول اذ يقولون بشدوذ وقراءة ابن عامر في الآية المشار اليها قال ابن الجوزي
في نطمة المقدمة

وحينما يحتل ركن أثبت * شدوذ ولو أنه في السبعة

لانا نقول لا أثر لذلك مع نوازها الى النبي صلى الله عليه وسلم اذ فائدة الحكم بالشدوذ منعه القراءة
بهم او الاقواء واصطلاح لفائدة اه (وأقول) يمكن ان يجاب باختصار الاول لكن انما يتوقف
الجواز على ذلك فيما لم يتواتر ما ما تواتر فتجوز القراءة به سطرقتا والفرق ظاهر لان المتواتر يقطع
بنسبته اليه عليه أفضل الصلاة والسلام فلا يتصور التوقف فيه مع ذلك خلاف غيره فليأمل
والله أعلم (قوله اما جراؤه مجرى الاحاد فهو الصحيح) أقول فيه أمور الاول انه لما كانت
هذه العبارة بظاهرها قد تستشكل من جهة انه آحاد فلا معنى لجراؤه مجرى الاحاد قدر
الشراح ما بين المراد ويدفع الاشكال وهو قوله الاخبار وقوله في الاحتجاج (فان قلت) أي
قرينة المصنف على ارادة ذلك فان اطلاق هذه العبارة بدون قرينة بما لا يصح أو لا يحسن (قلت)
يمكن ان تكون القرينة بتادوا الاخبار من لفظ الاحاد عرفا وايضا فوضعه فيما سبق بالشدوذ
الصريح في نقله آحادا ما يدل على أن المراد بالاحاد هنا ما عداه والثاني ان الكوراني نظري
تصحیح المصنف المذكور حيث قال يزيد أن القراءة الشاذة وان لم يثبت كونها قرآنا ولكن
لا يلزم من اتقاء القرآنية اتقاء الخبرية فهو دائر بين كونه قرآنا وكونه خبرا وكلهما مما يحتاج به
والى هذا ذهب الخفعية أيضا في ايجاب التسامع في كفارة اليمين لقراءة عبد الله بن مسعود
واختار المصنف هذا فيه نظر لان الحصر في القرآنية والخبرية ممنوع لجواز كونه مذهب
الراوى وهو عند المصنف ليس بحجة واستدل الهم بان الشافعي أوجب قطع السارق بالقراءة
الشاذة لا يفيد لاحتمال ثبوت رفعه عنده ولهذا لم يوجب التسامع في كفارة اليمين على الصحيح
من مذهبه اه (وأقول) هذا النظر منه وما احتج به عليه في غاية القساة والضعف وذلك لان
القرآن انه متفق على النبي صلى الله عليه وسلم كما عبر به الشارح المحقق بتعاليمهم فهو مرفوع
قطعا فكيف يصح مع ذلك تجويز كونه مذهب الراوى بل لو سلم في بعض الافراد عدم نصريح
الراوى برفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم كان في حكم المرفوع اذ القرآنية مما لا مدخل للرأى
فيها قل ذلك انما يحمل على الرفع كما يعلم من محله ثم وأيت الزركشى لما ذكر نحو التوجيه الذي
ذكره الشارح قال مانعه كذا وجهه وهو يقتضى ان الخلاف فيما اذا صرح برفعه الى النبي
صلى الله عليه وسلم لكن الشافعي أطلق في البورطى الاحتجاج بالقراءة الشاذة ونابيه جهور
الاصحاب واهذا احتجوا في ايجاب قطع اليمين من السارق بقراءة ابن مسعود فاقطعوا أيمانهم ما
اه وهو لا يعارض ما قلناه لان اطلاق الاحتجاج بالقراءة الشاذة مبنى على انه في حكم المرفوع
وان لم يصح برفعه لعدم مدخلية الرأى في القرآنية ثم رأيت الكمال أورد هذا النظر سؤالا

(أما جراؤه مجرى الاخبار
(الاحتجاج في الاحتجاج

(فهو الصحيح) لانه منقول
عن النبي صلى الله عليه وسلم
ولا يلزم من اتقاء خصوص
قرآنية اتقاء عموم خبرية
والثاني وعليه بعض أصحابنا
لا يحتاج به لانه انما قيل قرآنا
ولم يثبت قرآنية وعلى
الاول احتجاج كثير من
فقهائنا على قطع يمين
السارق بقراءة أيمانهم ما
وانما يلزم التسامع في
صوم كفارة اليمين الذي هو
أحد قول الشافعي رحمه
الله تعالى بقراءة متابعات
قال المصنف كانه لما صح
الدارقطني اسناده عن
عائشة رضي الله عنها نزلت
فصيام ثلاثة أيام متتابعات
فقط متتابعات

بلا يقال ثم أجاب عنه بما جوايبنا أمين وأوضح منه كما يعلم ذلك الواقع عليه ما وأما قوله
واستدلوا بهم بأن الشافعي أوجب قطع عين السارق الخ فهو هو من ظاهر لان استدلال الشافعي
وأصحابه بمجرد القراءة الشاذة وان لم ينقل معها التصريح برفعها من المعام الذي لا يقبل أدنى
توقف فيه ولا يمتري فيه من له أدنى المسام بكلامه وكلام أصحابه وقد سمعت قول الزركشي وقال
الكمال أطلق الشافعي رضي الله عنه الاحتجاج بالقراءة الشاذة فيما حكاه البويطي عنه في باب
الرضاع وباب تحريم الجمع وعليه جمهور أصحابه كالشيخ أبي حامد والقضاة الثلاثة الحسين وأبي
الطيب في تعليقهم ما والروائي في البحر والمحامي وكذا الرافي في السرقة اه وأما قوله ولهذا لم
يوجب التتابع في كفارة اليمين فهو استدلال ساقط لما قاله المحقق الحلي بمناصه وانما لم يوجبوا
التتابع في صوم كفارة اليمين الذي هو أحد قول الشافعي بقراءة متتابعات قال المصنف كانه
لما صحح الدارقطني اسناده عن عائشة رضي الله عنها نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت
متتابعات قال شيخ الاسلام كغيره أي نسخت تلاوة وحكم كالتعذر سقوطها بالانسح لان الله تعالى
أخبر بحفظ كتابه فقال أنا نحن نزلنا الذكرونا له لما قنطون على انه قد قيل انهم لم تثبت عن ابن
مسعود اه والثالث انه سألني في كتاب السنة ان من المقطوع بكذبه المتقول آحادا اذا كان
عما تتوفر الدواعي على نقله وتواتره كما تقدم التصريح به في توجيه قول المصنف لا ما نقل آحادا على
الاصح وهذا يقتضي ان الشاذ من المقطوع بكذبه لانه نقل آحادا وهو مما تتوفر الدواعي على
نقله وتواتره قطع بكذبه كيف يصح اجراؤه مجرى الاخبار الآحاد في الاحتجاج به وكيف
تجوز التواتر في الجمع فيه صحة السند واسقامة الوجه في العربية وموافقة خط المصحف الامام
وان لم يتواتر كما تقدم وقد يجاب عن الاول اما بان اللازم مما ذكر القطع بكذبه من حيث
القرآنية لا مطلقا بخلاف الاخبار الآحادا كانت مما تتوفر الدواعي على نقلها فاذا سقطت
سقطت مطلقا اذ ليس لها جهتان حتى تسقط احدهما وتبقى الاخرى واما بان تتوفر الدواعي
على نقله وتواتره انما يقتضي نقله وتواتره في الجملة وعدالة ناقله فتعني انه كان متواترا في العصر
الاول فلا يلزم القطع بكذبه والحاصل ان محل القطع بكذبه ما لم يحتمل انه كان متواترا في العصر
الاول احتمالا لا منشأ معتبر وان لم تثبت قرآنية وعن الثاني بان التواتر انما يشترط في ثبوت
القرآنية قطعا لا في ثبوتها في الجملة أيضا فليأمل (قوله ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب
والسنة) فيه أمران الاول قال الكوراني ترجت هذه المسئلة كترجمها المصنف وكما ترجم
البيضاوي بقوله لا يخاطب الله به مل ليس بلام محل النزاع لان أحد الم يقل ان في القرآن
ما لا معنى له أو هو ملا لا وضع له كاستغف عليه من استدلالهم بل الحق ان يقال لا يرد في القرآن
ما لا يقدر أحد على التوصل الى معناه لئلا ان القرآن كله هدى وشفا ولا فائدة أيضا في انزال
ما لا يصل أحد الى فهمه الى آخر الأدلة من الجانبين واجوبه أدلة المخالف ثم قال واعلم ان الأدلة
من الطرفين لا تفيد القطع بل كلها ظواهر اذا هم ان يقولوا فائدة انزال التشابه كجعثان
الراشح في العلم عن الخوض فيه ومنعه منه وهذا عندنا أشد تعييا من بذل الجهود في استعلام
الحكم من المحكم لان النفوس مجبولة على الحرص والشغف بما منعت منه والله أعلم بحقيقة
الحال اه (وأقول) ما اعترض به ما خوذ من الزركشي كغيره فقد قال الثاني أي من التنبهات

(ولا يجوز ورود ما لا معنى
له في الكتاب والسنة خلافا
للشوية) في تجويزهم ورود
ذلك في الكتاب قالوا
لوجوده فيه

ان خلاف الحشوية فيما له معنى لكن لم تفهمه كالحروف المقطعة وآيات الصفات وقالوا
لا طريق لدركها أصلاً لان موجب العقل فيه مخالف موجب السمع ولا يمكن رد أحدهما فاشتبه
الامر حتى سقط طلب المراد منه اماماً لا معنى له أصلاً فباتفاق العقلاء لا يجوز وروده في كلام
الله تعالى نعم كلام صاحب المعتقد بهم ان الخلاف في انه هل يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعني
به شيئاً وهو بعيد اه لكن صوب الاسنوي ان محل الخلاف ما دل عليه كلام صاحب المعتقد
فانه ساقى أولاً قولاً للبيضاوي لا يجوز ان يخاطبنا الله بالمهمل لانه هذيان وهو نقص والنقص
على الله محال ثم قال وعبرة المحصول لا يجوز ان يتكلم بشئ ولا يعني به شيئاً وهو قريب من عبارة
المصنف وعبرة المختب والحاصل عمالاً لا يفهمون بينهم ما فرق لان عدم الثابتة قد لا يكون لاعماله
بل لعدم فهمنا وقد صرح ابن رهاان بجواز هذا فقال يجوز ان يشمل كلام الله تعالى على
مالا يفهم معناه الا ان يتعلق به تكليف فانه لا يجوز والصواب في التعبير ما ذكره في المحصول
واقضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضاً عبد الجبار في العمل وأبو الحسين في شرحه اه
وقال المصنف في شرح المنهاج بعد ان قرر عبارة البيضاوي السابقة مأنه هذا كلام المصنف
وأما الامام في عبارة قلق وذلك انه قال لا يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعني به شيئاً والخلاف فيه
مع الحشوية لنا وجهان اه أحدهما ان التكلم عمالاً لا يفهم شيئاً هذيان وهو نقص والنقص محال
على الله تعالى والثاني ان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبياناً وذلك لا يحصل
فيما لا يفهم معناه اه ووجه القلق ان أول كلامه يدل على ان الخلاف في جواز التكلم بشئ
لا يعني به شيئاً وان كان ذلك الذي تكلم به له معنى يفهم منه وثانيه وثالثه وهما دلائل يدلان
على ان الخلاف في جواز التكلم عمالاً لا يفهم شيئاً وعبرة المصنف بمعنى البيضاوي توافق مادته
عبارة الامام ثانياً وثالثاً لا ما اقتضيه أولاً ولا وجه اصرح الامدى اذ قال لا يتصور راسخا القرآن
الكريم على ما لا معنى له أصلاً وقد عرفت ان الخلاف مع الحشوية اه ثم قال المصنف في بعض
الادلة التي ساقها البيضاوي واعلم ان هذا الدليل لا يوافق دعوى المصنف لانه يقتضي ان
الخلاف في الخطاب بلفظه له معنى لا تفهمه ودعواه فيما ليس له معنى مطلقاً اه وبذلك كله تعلم
ان كون محل النزاع ما هو ظاهر المتن وفقاً لما صوبه الاسنوي أو ما قاله الكوراني تبعاً
للزركشي وغيره عمالاً لا فاطح عليه بل الامر فيه على الاحتمال والعبارة فيه متعارضة (فان قلت)
ما هو ظاهر المتن لا يمكن ارادته لانه نقص وهو محال كما تقدم في كلام البيضاوي (قلت) المانع ان
ينسخ انه نقص بل هو ان يكون حكمه كالاتبال وما هو كذلك لا يكون نقصاً وحيث قد جزم
الكوراني بعدم ملائمة عبارة المصنف لمحل النزاع وبيان أحد الم يقل ان في القرآن ما لا معنى له
ليس في محله لعدم ثبوت ذلك بل لو ثبت ان محل النزاع ما قاله أمكن جعل عبارة المصنف عليه
بمساحتين يراد منها اما لا معنى له بطلع عليه أو يمكن فهمه أو يجوز ذلك فالجزم بعدم الملائمة على
تقدير ان محل النزاع ما ذكره ليس في محله أيضاً اللهم الا ان يريد عدم ملائمة ظاهرها وحيث قد
يهون الحال على ان ما قال انه محل الخلاف قد يشكل عليه تخصيص الخلاف بالحشوية مع
وقوع التشابه في القرآن وكون الجمهو رمناعاً على ان الوقف على قوله الا الله الا ان لا يريد معناه
في قوله لا يمكن التوصل الى معناه المعنى الذي أريد منه في الواقع بل معنى صحيح يضاف اليه وان

لم يكن هو المراد منه في الواقع وفيه نظر لأن قول الزركشي السابق وآيات الصفات يدل على ادخال
 التشابه في محل هذا الخلاف مع ان له معنى صحيح يضاف اليه عينه الخلق وان سكنت عنه السلف
 فلا وجه حينئذ لتخصيص هذا الخلاف بالحشوية ولأنني المعنى الصحيح الذي يضاف اليه
 قلنا أمل * والثاني انه لما قال في المحصول وحكم الرسول في الامتناع بحكمه تعالى وهو معنى
 قول المصنف والسنة قال الامتناع في شرحه لأعلم أحدًا ذلك ولا يلزم من كون الشيء
 نقصا في حق الله تعالى ان يكون نقصا في حق الرسول فان السهو والقياس جائز في حق الانبياء
 اه قلت وبما يوضح اشكاله ان الكلام في الجواز العقلي ومن البعيد كل البعد الحكم باستحالة
 وقوع ذلك في السنة وأيضا وقوع ذلك في السنة ليس بآية من بعض الامور التي يجوز كثير منا
 أو جاز مناصد ورعا عنه عليه الصلاة والسلام كما سأني بيانه أول كتاب السنة في الكلام على
 عصمته فقياس من يجوز مناصد ورعا عنه تلك الامور من تجوز هنا وقوع ما ذكر في السنة اذ لا معنى
 لتجوز الذنب ومنع وقوع ما لا معنى له من الكلام وحينئذ فلا يتجه تخصيص الخلاف هنا
 بالنسبة للسنة بالحشوية قلنا أمل (قوله كالحروف المقطعة) قال شيخنا العلامة أي كاسماء
 الحروف المقطعة أوائل السور اذ الموجود أوائلها الاسماء لا الحروف وفي التثنية بها لما لا معنى
 له شيء اذ المراد منها الحروف التي هي معانيها وان لم يكن للفظ المنتظم منها معنى اه (وأقول)
 فيما قاله شيء اما أولا فالتثنية بالحروف المقطعة صادرة عن الحشوية وهي أحد أدلتهم على المسئلة
 فلا جناح على الشارح في التثنية بها بوجه لان حظه فيها مجرد عن كونه من يدفعه بما ذكره من
 الجواب ثم دفعه به لا ينافي اندفاعه بالجوهرية أخرى ومنها ما ذكره الشيخ بقدر عقابه فان قصد
 بذلك مناقشة الشارح في هذا التثنية فلا محل لهذه المناقشة ومناقشة الحشوية فهي مع
 كونها لا تضمر الشارح كما تبين مدفوعة أيضا بما علم بما يأتي في الامر الثاني وأما ثانيا فيجوز ان
 لا يكون المراد بما لا معنى له ما لا معنى له في نفسه بل لا معنى له منتظما من تبطا بما صاحبه ويجوز
 الحروف التي هي السميات ليست كذلك كما اعترف به الشيخ ومن هنا يدفع أيضا ما يقال ان
 هذه الحروف اشارة الى اعداد مخصوصة الا ان بين ارتباط تلك الاعداد بالمقام (قوله ما يعني به
 غير ظاهرة الابدال) أقول فيه أمور الاول انه يرد عليه التشابه بناء على قول الجمهور ان الوقت
 على الا الله فانه عن غير ظاهره ولا دليل بين المراد منه انما الخاصل الدليل الصارف عن ظاهره
 فكيف يمنع ذلك وينسب خلافه للمرجئة مع لزوم القول به للجمهور واللهم الا ان تنخص الدعوى
 بما لم يصرف الدليل عن ظاهره الثاني لا يفتي انه ينبغي ان يكون المراد في قوله يبين المراد منه هو
 المراد ولو بحسب الظاهر واذا الدلة المينة لا يلزم ان تفيد المراد قطعاً الثالث انه ينبغي ان
 يكون المراد بالدليل ما يشمل العقلي ومن هذا وما قبله يدفع الاشكال بالتشابه لان الدليل العقلي
 صارف عن ظاهره مبین لمعنى صحيح يحتمل الرابع انه ان أراد دليلاً قرآنيًا بان يوجد في القرآن
 ما يبين المراد مما أريد به غير ظاهره منه لم يصح الظهور وعدم اطراد ذلك وان القرآن كثير ما يبين
 بالسنة والاجماع دون القرآن وان أراد أعظم من الدليل القرآني ورد عليه ان دليل المرجئة على
 معتقدهم ان المعصية لا تضمر مع الايمان هو دليلهم على ان المراد بالآيات والاشعار المذكورة
 التهيب فلم يجوزوا ذلك الابدال فكيف يصح ما دل عليه كلام المصنف وصرح به الشارح

كالحروف المقطعة أوائل
 السور في السنة بالقياس
 على الكتاب وأجيب بان
 الحروف اسماء السور كطه
 ويس وسعوا حشوية من
 قول الحسن البصري لما
 وجد كلامهم ساقطا وكانوا
 يجلسون في حلقة امامه
 ردواؤه الى حنا الحلقة
 أي جابها (ولا يجوز ان يرد
 في الكتاب والسنة) ما يعني
 به غير ظاهرة الابدال
 يبين المراد منه

يقوله في تجوزهم وروى ذلك من غير دليل فان قيل تختار النسق الثاني من الترديد لكن المراد
الدليل المعتمد الصحيح قلنا ان اريد اعتبار وجهه بحسب نفس الامر فهذا لا يلزم تحققة لغیر
الحسوية أيضا في كثير من المواضع لاحتمال الخطا وان اريد بحسب زعم المستدل أو أعم فهذا
متحقق في حقهم قطعا لظهور ان ما استندوا اليه معتبر صحيح بحسب اعتقادهم وان اريد
بحسب زعمنا دون زعمهم فهذا مما لا وجه له كما لا يخفى فليستأمل (قوله كافي العام المخصوص
بمتأخر) أقول انما قيد بقوله بمتأخر لكونه أظهر في التمثيل اذا المخصوص بمقارن أو متقدم لا يفهم
منه من عرف المخصص حين وروده الا غير ظاهر بقرينة ذلك المخصص في كونه مما عني به غير
ظاهر محتاجا بل قد يقال ان ما يفهم منه بواسطة المخصص هو ظاهر مغاية الامر انه ظاهر بواسطة
المخصص لا في حد ذاته وقد صرح الامام في الوریات بان المؤول بالدليل يسمى ظاهرا بالدليل فلا
يصدق انه حين وروده عني به غير ظاهر على الاطلاق فظهر للتقييد فائدة واندفع اعتراض شيخ
الاسلام بان تقييده بالمتأخر مضر قال الان يقال انه المتفق عليه أو غيره مفهوم بالاولى اه ثم
وأيت الزركشي ذكر نحو ما ذكره الشارح حيث قال واحترز بالدليل أي في قوله لا بدليل عن
جواز ورود العموم وتأخر المخصوص ونحو اه (قوله أي على اجماله) قال شيخنا العلامة
يعني ان البقاء هو استمرار الوجود وتحقيقه الوجود في الزمن الثاني ومتعلقه في قوله وفي بقاء
المجمل غير مبين هو في الحقيقة غير مبين وهو عدى فلا بد من تاويله بوجودي كما ذكره الشارح
اه (وأقول) لا يخفى على متأمل ما فيه لانه ان اراد بقوله ومتعلقه غير مبين انه متعلق الاستمرار
فهو ممنوع قطعا بل ليس متعلق الاستمرار الا الوجود وانما قوله غير مبين وقع قيد افيه والتقدير
وفي استمرار وجود المجمل أي وفي وجوده في الزمن الثاني حال كونه غير مبين أي مع هذه الصفة
العدمية ولا اشكال في ذلك وان اراد انه متعلق البقاء الذي هو استمرار الوجود فهذا لا يجوز
الى التاويل بالوجودي كما علم مما يشاء اذ لا يتصور تقييد الوجودي بامر عدى (قوله لان الله
تعالى اكمل الدين قبل وفاته) أقول لقائل ان يقول بين هذا وما احتج به عليه من قوله لقوله
اليوم اكملت لكم دينكم تسافر لدلالة هذا على عام الا كمال في ذلك اليوم ومصدق ذلك بما
بعد ذلك اليوم بما قبل الوفاة مع موافقة الواقع اذ قد ثبت احكام بعد ذلك اليوم أيضا كما هو
ظاهر الا ان يكون المراد انه اكمل في ذلك اليوم الاصول ونحوها ولم يبين بعده الاما هو من قروع
ما بين فيه (قوله ثالثها الاصح لا يبي المكلف بمعرفته غير مبين للباحثة الى بيانه حذر امن
التكليف بما لا يطاق) وأقول ان كان الكلام في الجواز والمعنى لا يجوز ان يبقى فبرده عليه ان
مذهب المصنف جواز التكليف بالحال مطلقا كما تقدم وهذا منه أو في معناه لان كلامه
معرفته المجهول المتوقف معرفته على التبيين مع استقاء التبيين ومن الايمان به مستحيل عادة وان
كان في الوقوع والمعنى لا يقع بقاؤه فبرده عليه ايضا ان الحق عند المصنف وقوع التكليف بالحال
المستنع لغيره كما تقدم أيضا وهذا منه لان الظاهر ان امتناع معرفة المجهول المذكور والايمان
به ليس من المستنع لذاته بل لغيره اذ هو غير مستنع في العقل لا يقال فرق بين هذا وما تقدم ان الحق
عند المصنف وقوع التكليف به لان ذلك مقدور في الظاهر بخلاف هذا لا نقول هذا فرق
لاصح لان من جملة الامتناع لغيره الامتناع بحدوده وليس مقدورا في الظاهر كما لا يخفى لا يقال

كما في العام المخصوص
بمتأخر (خلافا لمرجسته)
في تجوزهم وروى ذلك من
غير دليل حيث قال المراد
بالآيات والأخبار الظاهرة
في عقاب عصاة المؤمنين
الرهيب فقط بناء على
معتقدهم ان المعصية
لا تضر مع الايمان وسواء
مرجسته لارجائهم أي
تأخيرهم اياها عن الاعتبار
(وفي بقاء المجمل) في الكتاب
والسنة بناء على الاصح
الاتي من وقوعه فيها
(غير مبين) أي على اجماله
بان لم يتضح المراد منه الى
وفاته صلى الله عليه وسلم
أقوال أحدهم الا لان الله
تعالى اكمل الدين قبل وفاته
لقوله تعالى اليوم اكملت
لكم دينكم ثانيا ثم قال
تعالى في مناشية الكتاب وما
يعلم تاويل الا انه اذا الوقف
هنا كما عليه جمهور العلماء
واذا ثبت في الكتاب ثبت
في السنة لعدم القائل
بالفرق بينهما (ثالثها) وهو
(الاصح لا يبي) المجهول
(المكلف بمعرفته) غير مبين
للباحثة الى بيانه حذر امن
من التكليف بما لا يطاق
بخلاف غير المكلف بمعرفته

هذا ليس من التكليف بالجمال بل من التكليف بالجمال كسكف الغافل لانه يقول المكلف هنا
 ليس بغافل لانه من لا يدري وهذا من يدري ~~لكنه~~ لا يقدر فليأمل (قوله على ان صواب
 العبارة بالعمل به) أقول فيه بحث لانه لا ينبغي انه يلزم من التكليف بالعمل التكليف بالمعرفة
 لتوقف العمل بشئ على معرفته فقول المصنف المكلف بمعرفة يدخل فيه المكلف بالعمل به
 فيصيد ان الاصح انه لا يبقى على اجاله فعبارة صحيحة أيضا اذ لم يخرج عنها المكلف بالعمل به مع
 تناوها المكلف بمجرد معرفته بخلاف التعبير بالعمل اذ لا يتبادر منه تناوله لنفس المعرفة اذ
 الاعتقاد لا يتبادر من لفظ العمل بل قد تخرج عبارة المصنف باعميم انهم قد يقول الشارح ان
 مسئلة خلاف القوم انما هي التكليف بالعمل ولا يلزم من جريان هذا الخلاف فيه جريانه في
 التكليف بما يتوقف عليه العمل من المعرفة بل هو اربابا ففرق بينهما أو الاختلاف في المعرفة
 بوجه آخر ولا يخلو ذلك عن نظر ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بان المعرفة والعلم سبب للعمل
 فغايبته اعمير بالسبب عن المنسب ولا يدع فيه بل العلم عمل في الجملة كما مر في الكلام على الحكم
 وقال السعد التفتازاني في تلويحه وقد يقال العلم عمل القلب وهو الاصل اه ما ذكره شيخ
 الاسلام وايالك ان تنوهم اتحاد جوابنا مع جوابه فان ذلك خطاب لهما متباينان كما لا ينبغي
 فليأمل (قوله بانضمام تواتر وغيره من المشاهد) قال شيخنا العلامة طاهر ان التواتر
 والمشاهدة قرينتان وقول الشارح بالقرائن المشاهدة ونقل تلك القرائن البنا تواتر اعيان
 التواتر والمشاهدة متعلقان بالقرائن لأنفسهما (وأقول) المتن صالح لحمله على ما قاله الشارح
 اذ لم يصح بان التواتر والمشاهدة قرينتان ولا بانهما متعلقان بالقرائن بل غاية ما أفاده ان افادة
 التعمين بواسطة التواتر والمشاهدة وهذا ما لم يلزم كالا لمرين كما لا ينبغي فلا اشكال ولا تخالف
 بين المتن والشرح خلافا لما أشار اليه (قوله فاندفع توجيهه من اطلاق) أقول الظاهر ان هذا
 المطلق لا يخالف مع هذا التصديق فلا خلاف بحسب الحقيقة وكان الاوضح ان يقول فاندفع
 اطلاق توجيهه من اطلاق لان المتدفع اطلاق التوجيه لا نفس التوجيه على الاطلاق فبأمل
 (قوله باستغناء العلم بالمراد) قال شيخنا العلامة هذا انما قلل ضم الى هذا في التوجيه انه لا بد من
 العلم بعدم المعارض العقلي فلا بد في دفعه مع ما ذكره من قوله والعلم بعدم المعارض من صدق
 القائل كما زاده السيد اه (وأقول) أما أولا فلا نسلم انه لا بد في دفعه مع ما ذكره من قوله والعلم
 بعدم المعارض من صدق القائل كما زاده السيد لان نسلم توقفها على العلم بعدم المعارض لما قاله
 في شرح المقاصد من ان الحق انما انما تتوقف على عدم العلم بالمعارض لا على العلم بعدمه اذ
 كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا وتقيضا فضلا عن العلم بعدمه
 فالمراد بقولهم ان افادتها اليقين تتوقف على العلم بعدمه انما تكون بحيث لو لاحظ العقل
 المعارض جزم بعدمه وأما ثانيا فلما قلنا ان يقول لو سلم ما ذكره فلا حاجة في الدفع الى التصريح
 بقوله والعلم بعدم المعارض الخ مع قول الشارح فان الصحابة علموا معانيها المرادة الخ فان
 فرض علمهم على الوجه المذكور يستلزم علمهم بعدم المعارض اذ لو لم يعلموا ما حصل لهم العلم
 المذكور كما لا ينبغي على ان زيادة السيد لما ذكره ليس صريحا في انه لا بد من التصريح به بخوار
 ان يكون غرضه بمجرد التنبية على اندفاع توجيه المخالف فانه بعد ان قرر قول المواهب

على ان صواب العبارة
 بالعمل به كما في البرهان وفي
 بعض نسخ العلم به وهو
 تحريف من ناسخ مشي عليه
 المصنف اذ وقع له من غير
 تأمل (والحق) كما اختاره
 الامام الرازي وغيره (ان
 الادلة الفلسفية قد تفيد
 اليقين بانضمام تواتر وغيره)
 من المشاهدة كما في أدلة
 وجوب الصلاة ونحوها فان
 الصحابة علموا معانيها المرادة
 بالقرائن المشاهدة وتجن
 علمنا هنا بواسطة نقل تلك
 القرائن البنا تواتر فاندفع
 توجيهه من اطلاق انما لا تفيد
 اليقين بآثار العلم بالمراد
 منها

والحق انه قد يفيد اليقين بقراثة شاهدنا ومتواترة تدل
على اتساف الاحتمالات الخ قال واما العلم بعدم
المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه
اذا تعين المعنى كان مراداه فلو
كان هناك معارض عقلي
لزم كذبه ١

٢

(تم الجزء الاول ويليه الجزء الثاني آوله المتطوق والملة هو م)

عَبْدُ الرَّوْهَانِ صَالِحُ الْبَحْيِ

* (فهرسة الجزء الاول من الآيات النبوات) *

صفحة	صفحة
٤٥	(الكلام في المقدمات)
٤٧	بيان أصول الفقه
٦٨	تعريف الحكم عند الاصوليين
	وأقسامه وما يتعلق بذلك
٢٣٣	مسئلة الحسن المأذون واجبا ومندوبا
	ومباحا الخ
٢٣٤	مسئلة جائز الترتيل ليس بواجب الخ
٢٤٨	مسئلة الامر بواحد من شيئين يجب
	واحد الا بعينه الخ
٢٥٥	مسئلة فرض الكفاية مهم يقصد
	حصوله فاعله الخ
٢٦٠	مسئلة الاكثران جميع وقت الظهر
	جواز اوقوه وقت لادائه الخ
٢٦٦	مسئلة المقدور الذي لا يتم الواجب
	المطلق الا به واجب الخ
٢٦٩	مسئلة مطلق الامر لا يقتل المكروه
	الخ
٢٨٠	مسئلة يجوز التكليف بالمال مطلقا
	الخ
٢٨٥	مسئلة الاكثران حصول الشرط
	الشرعي ليس شرطيا في صحة التكليف الخ
٢٩١	مسئلة لا تكليف الا بفعل الخ
٢٩٦	مسئلة يصح التكليف بوجود معلوما
	للمأمور بأثره الخ
٢٩٩	(خاتمة) الحكم قد يتعلق على الترتيب
	فيحرم الجمع الخ
٣٠٠	* (الكتاب الاول في الكتاب ومباحث
	الاقوال) *

* (تمت) *

عَبْدُ الرَّوَّاهِ صَالِحُ بَخِي